الـجُمْهُورِيَّةُ الْعَرَبِيَّةُ السُّورِيَّةُ
جَامِعَةُ دِمَشْقَ
كُلِّيَّةُ الآدَابِ والعُلُومِ الإِنْسَانِيَّةِ
قِسْمُ الفَلْسَفَةِ

أبو الْقَاسِمِ الْبَلْخِيُّ الْكَعْبِيُّ الـمُعْتَزِلِـيُّ وَآرَاؤُهُ الْكَلَامِيَّةُ وَالْفَلْسَفِيَّةُ

بَحْثٌ مُقدَّمٌ لِنَيْلِ دَرَجَةِ الدُّكْتورَاه في الْفَلْسَفَةِ

إِعْدَادُ الطَّالِبِ
عماد عبدالرحمن علي الحويل

إِشْرَافُ
الأستاذ الدكتور / محمود خضرة

العام الدراسي
2009

ظهر

الـجُمْهُورِيَّةُ الْعَرَبيَّةُ السُّورِيَّةُ
جَامِعَةُ دِمَشْقَ
كُلِّيَّةُ الآدَابِ والعُلُومِ الإِنْسَانِيَّةِ
قِسْمُ الفَلْسَفَةِ

أبو الْقَاسِمِ الْبَلْخِيُّ الْكَعْبِيُّ الـمُعْتَزِلِـيُّ وَآرَاؤُهُ الْكَلَامِيَّةُ وَالْفَلْسَفِيَّةُ

بَحْثٌ مُقدَّمٌ لِنَيْلِ دَرَجَةِ الدُّكْتورَاه في الْفَلْسَفَةِ

إعْدَادُ الطَّالِبِ
عماد عبدالرحمن علِي الحويل

إشْرَافُ
الأستاذ الدكتور / محمود خضرة

العام الدراسي
2009


بسم الله الرحمن الرحيم

- قائمة المحتويات –

الصفحة

مقدمة الدراسة. 13
الباب الأول –... 18
آراء أبـي القاسِم البَلْخِيِّ الكَعبيِّ الـمُعتزلـيِّ
فـي مشكلة العالم الطبيعي.
الفصل الأول –... 19
الله - العالم
عند أبـي القاسِم البَلْخِيِّ
الكَعبيِّ المعتزلـيِّ:
المبحث الأول –... 20
الوجود والعدم
المبحث الثانـي-... 22
نظرية شيئية المعدوم
المبحث الثالث - 28
قـدم العالم في مذهب أبي القاسم الكعبي المعـتزلي:
المبحث الرابع - 30
أثر مذهب التوقيف في نشأة اللغة الإنسانية في القول بشيئية الـمعدوم
المبحث الخامس -... 37
دور ابن الرِّيَوْندي الملحد في تزوير أقوال أبـي القاسم الكعبي المعتزلـي ومقالاته
المبحث السادس - 46
العـالــم
الفرع الأول – 51

مكونات العالم
(مبادئ الجسم الطبيعي ولواحِق الجسم الطبيعي)
المبحث السابع – 52
مبادىء الجسم الطبيعي :
الأجســـام عند أبــي القاسِم البلْخِيّ
الكَعبيّ الـمُعتزلـيّ :
المطلب الأول - 52
الجوهر الفـرد :
الفرع الأول – 55
تعريف الجوهر الفرد
الفرع الثانــي – 61
مِساحة الجوهر الفرد وجهته
الفرع الثالث – 62
تجانس الجواهر الفردة واختلافها
المبحث الثامن - 64
مذهب الطبائع عند أبــي القاسم البلخي
الكعبي المعتزلي
المبحث التاسع-.. 68
لواحق الجسم الطبيعي
الأعراض عند أبــي القاسِم البلْخِيّ
الكَعبيّ الـمُعتزلـيّ :
الفرع الأول – 68

تعريف العرض
الفرع الثانــي – 69
عدم جواز خلو الجوهر من الأعراض
الفرع الثالث – 70
عدم تجانس الأعراض
المبحث العاشر - 72
الحركة والسكون عند أبــي القاسم
البلخي الكعبي المعتزلي
الفرع الأول – 72
مفهوم الحركة والسكون
الفرع الثانــي – 74
مسائل في الحركة
المبحث الحادي عشر -.. 82
المكان عند أبــي القاسم البلخي
الكعبي المعتزلي
الفصل الثانــي -... 85
من العالم الطبيعي إلى وجود الله
عند أبــي القاسِمِ البَلْخِيِّ الكَعبيِّ المعتزليِّ.
الباب الثانــي –... 90
آراء أبــي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي
في مشكلة الإلــ ـهيات.
الفصل الأول –... 91

آراء أبـي القاسم البلخي الكعبي المعتزلـي في مبدأ التوحيد -
مشكلة صلة الذات الإلــهيـة بالصفات.
المبحث الأول –.. 92
أهمية مبدأ التوحيد – الأصل الأول.
المبحث الثانــي – 95
مفهوم مبدأ التوحيد عند أبـي القاسم
البلخي الكعبي المعتزلي.
المبحث الثالث – 103
مشكلة صلة الذات الإلــهيـة بالصفات
عند أبـي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي.
الفصل الثانــي –... 109
آراء أبـي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي
في صفات الذات.
المبحث الأول –... 111
صفات الذات عند أبـي القاسم
البلخي الكعبي المعتزلي.
مفهومها.. 111
الفرع الأول – 111
أقسام صفات الذات :
أ – 111
صفة القدم.
ب- 114
صفات العلم والسمع والبصر والقدرة.

الفصل الثالث – 117
آراء أبـي القاسم البلخي الكعبي
المعتزلي في صفات الفعل.
المبحث الأول –.. 118
مفهوم صفات الفعل عند أبـي
القاسم البلخي الكعبي المعتزلي.
المبحث الثانـي –.. 119
أقسام صفات الفعل عند أبـي القاسم
البلخي الكعبي المعتزلي:
أولًا – 119
صفة الإرادة الإلـهية .
المبحث الثالث – 123
ثانيًا –
صفة العدل الإلـهي - الأصل الثاني
عند أبـي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي.
الفرع الأول –.. 123
مفهوم العدل الإلـهي عند
أبـي القاسم الكعبي.
الفرع الثانـي – 124
حُسن الأفعال الإلـهية .
الفرع الثالث –.. 125
العناية الإلـهية – الصلاح والأصلاح.

المبحث الرابع – 127
الحرية الإنسانية – الاستطاعة عند
أبـي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي.
الفرع الأول -.. 127
مسائل في الاستطاعة
أ – 127
الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة
ب - 129
إيجاب الإرادة لمرادها.. 129
ج - 129
العجز والمنع في الأفعال الإنسانية والقدرة 129
الباب الثالث – 131
أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي
حياته ومصنفاته.
المبحث الأول – 132
اسمه وكنيته ولقبه.
المبحث الثانـي – 135
ميــــلاده.
المبحث الثالث – 136
شيوخـــه.
المبحث الرابع – 139
الحياة العقلية في عصر أبـي القاسم
البلخي الكعبي المعتزلـــي.

أولًا _ 140
عقائد أصحاب الإثنين.
ثانيًا - 141
عقيدة إنكار نبوة محمد.
ثالثًا –.. 142
عقيدة التشبيه والتجسيم.
رابعًا – 143
عقيدة البداء.
المبحث الخامس – 145
تـــلامـــذتـــه.
المبحث السادس – 146
مصنفاته وكتب الردود عليه.
الفرع الأول – 146
مصنفاتـــه:
أولًا-.. 146
في مجال القرآن الكريم وعلومه:
ثانيًا –.. 147
في مجال الحديث النبوي الشريف وعلومه:
ثالثًا –.. 148
مصنفاته في مجال علم الكلام والفلسفة
رابعًا – 152

مصنفاته في مجال اللغة وعلومها:

خامسًا – 152

مصنفاته في مجال التاريخ:

سادسًا – 152

في مجال الأدب :

الفرع الثانـي – 153

كتب الردود على أبـي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي:

المبحث السابع – 155

وفـــاتـــه.

خاتمة الدراسة. 157

قائمة المصادر والمراجع 158

العربية والإنجليزية.

ـ مُقدَمَّة الدِراَسةِ ـ

هذا نحوٌ من البحثِ في عقائدِ المعتزلة، في الآراءِ الكلاميةِ والفلسفيةِ لأبـي القاسِمِ البَلْخِيّ الكَعبيّ.

وأبو القاسم الكعبي – الـمُـتَوَفَّى سنة تسع وثلثمئة من الهجرة – إحدى عشرة وتسعمئة من ميلاد السيد المسيح – أحد كبار مفكري الإسلام، وأعيان المعتزلة المبرّزين من السابقين المتقدمين، ورئيس الفرع البغداديّ؛ بلغ في العلم شأوًا أسنى، وأنشأ كتبًا مصنفة، ناهيك بها تهذيبًا وإتقانًا وإنصافًا؛ فتق بها مسائل الكلام ومباحثه، ونشر بُروده – على ما آل إلينا من شذراتها، وما رواه أصحاب التواريخ والمترجمون من نقول عنها وتسيير لذكر محامدها – وكان هو الصدر في زمانه، غير مدافع.

ويعود اهتمامي بدراسة المتقدمين من نظار المعتزلة؛ إلى عدة أسباب رئيسة، لعلّ من أبرزها:

1- قلة المادة العلمية المتوفرة عنهم؛ مما يدفع المرء إلى البحث المستفيض في مـختَلِف المظان في حقول معرفية عديدة؛ ولسان حاله يردد عبارة جيته Goethe (1): «ما أشق الظفر بأسباب الأصول!»، فإن نال شيئًا لهم شفيت علته، وشاعت في نفسه العافية.

2- تدينهم الخاص وما يضعه من صلة بين الشريعة وبين العصر الذي يحيون فيه استجابة لما يمليه من اعتبارات ومعان؛ ومن هنا جاء استحسان أعمالهم وتقريظهم من قِبل عدد من المستشرقين: كجولد تِسيهر ، إجنتس، Goldziher، 1850، 1921-م، وكرلو ألفونسو، نلّينو Nallino، 1908، 1974-م، ومكدونلد، دونكن Mcdonald,Duncan، 1863، 1943-م، وهورتن، ماكس Horten, Max، 1874، 1945-م، ونيبرج، هينرك Nyberg, Henrik، 1889، 1974-م، وغيرهم... .

3- الكتابة في مسائلهم تـتسم بطابَع يميزها عن غيرها من أنواع الكتابة الأخرى.

إن العقل والتفكير المنظم عند أبـي القاسم الكعبي يتبوأ مكانًا عليًّا، يتخذه شرعة ومنهاجًا في أنظاره وبحوثه؛ وردوده وأجوبته على المخالفين، ناثرًا لألئ وصفه في الناس، وداعيًا إلى استلهام معانيه.

لقد مضت سُنــّة المعتزلة على رعاية العقل والتفكير الحر بقصد الدفاع عن التوحيد

---

(1) جوهان فلفجانج فون، جيته J.W. Goethe، 1749-1832م.

وحراسة الدين بإزاء الحملات الواسعة التي شنها الخصوم اللُّدُّ، لكنهم لم يكونوا في هذا سواء، فإن منهم: من استقى من معينه بقدرٍ، ومنهم من تجاوز وبَعُد، وآخرون كانوا بين ذلك قواما، فتشير دراسة تاريخ المعتزلة إلى أن : اتجاههم العقلي بدأ من اتباع طرق مُختَلِفٍ ألوانها من التفكير المنظم والاستدلال والمحاجة، يجمعها القول أنها وسائل بسيطة أو غير نضجة – على ما وصفها أبو الفتح الشَهرستاني، (479-هـ، 1086-م، ت548-هـ، 1153-م)[1]، حقًا – كما هي الحال عند الشيخين الأولين واصل بن عطاء، (80-هـ، 700-م، ت131-هـ، 749-م)، وعمرو بن عبيد (80-هـ، 700-م، ت 144-هـ، 671-م).

يومئذ كان العقل في خدمة السمع، يَستمدون منه القوة والأيد؛ من أجل بسط العقيدة في أرجاء الأرض، فإن وقع طائف من التضاد بين هذين اليَنبوعين كان الثوابُ إلى السمع؛ لما له من سورة سامقة في نفوسهم، لا يصح أن يقدم عليه، مهما يكن من الأمر: فقد تَسمّوا بأهل السُّنة والجمَاعة – فيما حكى القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزليّ، (320-هـ، 932-م، ت415-هـ، 1024-م)[2]، وما استوى لهم هذا اللقب إلّا لارتباطهم – في تلك المرحلة – بشيء من الصلة بأصحاب الحديث أي: الاتجاه السُّني الخالص.

ثم خطا المعتزلة خُطوات تترى، لمّا رأوا أن درء التعارض بين النقل وبين العقل لا يُغني عنه تصدير الشريعة المُنيفة، فأخذوا يعملون على التوفيق بينهما، أو ربما التلفيق – في بعض الأحيان- معتبرين- في هذا - أن كلاً منهما يمثل جانبًا من الحقيقة، والحقيقة واحدة لا يتأتى إحداث فصل فيها. ومن محاولاتهم التوفيقية في هذا الشأن: الأصل الرابع من أصولهم الخمسة - الأسماء والأحكام-[3]، فقد وجد أبو حُذيفة الغَزّال: أن صاحب الكبيرة – التي دون الشرك – لا مؤمن ولا كافر، إنما في منزلة وسطى هي الفسق؛ ذلك أن الإيمان يعني: الاعتقاد والمعرفة؛ ويقتضي تصديق الجوارح لما وَقر في القلب، فلما كان فعل مرتكب الكبيرة قد جاء مكذبًا إيمانه؛ فلا يعود

---

(1) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنِّحل، بهامش الفِصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حَزم، الطبعة الثانية، بالأوفست، سنة 1395-هـ، بيروت: دار المعرفة، م(1)، (57/1-58).

(2) القاضي عبدالجبّار المعتزليّ: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ومباينتهم لسائر المخالفين، في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الطبعة الأولى سنة 1393-هـ، تونس: الدار التونسية للنشر، ص187.

(3) الأصول الخمسة هي: المبادئ الخمسة التي يقوم عليها مذهب الاعتزال: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين (الأسماء والأحكام)، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا يعتبر معتزليًا من لا يأخذ بها جميعًا.

مؤمنًا، كما أنه لـم يمرق من المِلة؛ لأنه نص على بقائه فيها، وأنه إذا خرج من الدُّنيا من غير توبة، فهو من أهل النار خالدًا فيها؛ إذ ليس في الآخرة إلّا فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير، لكنـه يُخفف عنه العذاب، وتكون دَركته فوق دركة الكفار (1).

وأرى أن أكثر ميلهم نحو تكفير فاعل الكبيرة؛ لأن من لوازم المعرفة العقلية أن يجيء العمل مطابقًا لها (2)، لكنهم لـم يستطيعوا بلوغ ذلك الحكم؛ لـما نص عليه الشرع من إيمان هذا الفاعل، كما في قوله تعالى: **(إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ)** (3) وغيرها....

ثم استمر تقدم المعتزلة – في هذا المضمار – حتى جعلوا السمع في خدمة العقل، بـحيث تكون له الكلمة العليا عند حصول الاختلاف.

يقول الشهرستانـي–في هذا الصدد – عن الـجُبَّـائـيّين، (235-303-هـ، 277-321-هـ):

«أثبتا شريعة عقلية، وردّا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام، ومؤقتات الطاعات، التي لا يتطرق إليها عقل ولا يهتدي إليها فكر» (4). وهذا ما أكده القاضي عبدالجبّار بن أحمد، (ت415-هـ)، مُعبرًا عن رأي عام للمعتزلة المتأخرين، على ما يبدو (5).

لقد توفر أبو القاسِم، البَلْخِيّ، الكَعبيّ على منحى عقلي متوثب، ينسجم والاتجاه العقلي العام الذي تنامى في أوساط فرقته في القرنين الثالث والرابع، قرنـي النهضة الإسلامية.

وبهذه المثابة تأخذ الدراسة على نفسها مَهمَّة إظهار نزعة التنوير، في الحضارة العربية، في بواكيرها الأولى، من خلال أحد أعلام المعتزلة المتقدمين.

موضوع الدراسة : جديد في بابه ؛ فلم تكتب دراسة شاملة قائمة برأسها حول أبـي القاسم الكعبي المعتزلـيّ وآرائه الكلامية والفلسفية، على حدّ علمي.

---

(1) الشهرستانـيّ: المصدر السابق، م (1)، (68/1).

(2) W.V. Quine: Knowledge in contemporary, reading in the foundation of metaphysics. Edited by: Stephen Laurence and Cynthia Macdonald. London: John Wiley, 1989, p: 109.

(3) النساء: 48.

(4) الشهرستانـي: الملل والنحل، (1)، (155/1).

(5) القاضـي عبدالجبّار: الـمُـغني فـي أبـواب التوحيد والعدل، (التكليـف)، ضـبط الـنص: محمـد علـيّ النجـار، وعبدالحليم النجار، ومراجعة: إبراهيم مدكور، وإشراف: طـه حسين، (د.ت)، الطبعة الأولـى، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ص385.

والمنهج المتبع في الدراسة هو: المنهج التحليلي والمنهج الفيلولوجيّ[1].

هذا، وتنقسم الدراسة إلى : ثلاثة أبواب وخاتمة.

وفيما يلي عرض لمخططها العام :

الباب الأول –

عنوانه «آراء أبي القاسم البلخي الكعبي المعتزليّ في مشكلة العالم الطبيعي»:

أبحث فيه بحثًا إنشائيًا أي: جديدًا غير مطروق في مشكلة الوجود والعدم، وأثر مذهب التوقيف في نشأة اللغة الإنسانية في القول بالمعدومات، ومشكلة قدم العالم وحدوثه، والمعنى الخاص للقدم، في مواجهة القول بالصدور؛ على النحو المأخوذ به عند فلاسفة الإسلام، وفي مواجهة أصحاب عقيدة الخلق من العدم، كما هي عند الاتجاه الأشعري، على التخصيص، ثم أتناول فيلولوجيًا الدور الذي قام به ابن الرِّيَوْندي الملحد في تحريف أقوال أبي القاسم الكعبي المعتزلي ومقالاته عن مواضعها، ومبلغ الأثر الذي أحدثه ابن الريوندي في استقامة المنزلة التي يتبؤها أبو القاسم الكعبي في الفكر الإسلامي، حتى يوم الناس هذا.

بعد ذلك أتناول مكونات العالم الطبيعي ومذهب الجوهر الفرد، ولواحق الجسم الطبيعي وغيرها من مباحث.

والباب جاء في فصلين إثنين، على النحو التالي :

الفصل الأول –

عنوانه «الله – العالم عند أبي أبي القاسم البلخي الكعبي المعتزليّ».

والفصل الثاني –

عنوانه «من العالم الطبيعي إلى وجود الله».

والباب الثاني –

عنوانه «آراء أبي القاسم البلخي في مشكلة الإلـهيات»:

أبحث فيه في الجانب الإلـهي عند الكعبيّ، محللًا أفكاره - على وفق تصوري

---

(1) الفيلولوجيا (Philology) تعني بصفة عامة: دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق، وقد سميت بعلم اللغة؛ نظرًا لاعتمادها على تحليل مضمون الألفاظ والصيغ التعبيرية.

الخاص، الذي أقمته على براهين لها أصلها الثابت - وذلك في مشكلة التوحيد – الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة – وفي مشكلة العدل الإلـهـي ، الأصل الثانـي.

والباب جاء في فصول ثلاثة:

الفصل الأول: أبحث فيه في مشكلة صلة الذات الإلـهـية بالصفات، والفصل الثانـي: أتناول فيه آراء الكعبي في صفات الذات، والفصل الثالث : أبحث فيه في آرائه في صفات الفعل، وأخيرًا «خاتمة الدراسة»: استعرض فيها النتائج الختامية لهذه الأطروحة.

والباب الثالث –

عنوانه «أبو القاسم البلخي الكعبيّ المعتزليّ – حياتُه ومصنفاتُه»:

أحقق فيه اسم الكعبي، وكنيته، ولقبه، وميلاده، ومكان مسقط رأسه، ثم أبحث في أهم المشكلات الفكرية التي كان يموج بها عصره، وشيوخه؛ مما يساعد في الوقوف على روافده الكلامية والفلسفية، كما أبحث في آثاره التي تتمثل – بصفة خاصة – فيما أنجبه من تلاميذ، وما وضعه من مصنفات، وأعددت - في هذه السبل - ثبتًا وافيًا بمصنفاته، مصنفًا إياها ومحاولًا التعريف بها، ثم اختتم بتحقيقي تاريخ وفاته.

ومن نافلة القول أن أشير إلى أهمية مثل هذه الأبواب التي تتناول البحث في نواحٍ معينة من حياة الأعلام، لا سيما المتقدمين منهم، الذين أتى عليهم حين من الدهر، من دون أن يفرغ كتاب قائم برأسه لهم – ولعل هذه الأهمية تزداد في الأطاريح المختصة في البحث بجملة آرائهم ، ومن شأن الإعراض عن هذا اللون من المسائل أنه قد يحمل النقدة على تثريب البحث ونعته بأنه لم يلب شرط الإحاطة، بل شرط التحقيق والتمحيص وتقليب الأمور؛ لما يترتب على مراعاة هذه الجوانب من نتائج في التحليل الفيلولوجي؛ فيما يتعلق بالانتحال والنسبة للأقوال التاريخية، ولات حين مناص !

ذلك، وقد جاء هذا الباب ملحاقًا في ذيل الدراسة.

الْبَابُ الأَوَّلُ

آراءُ أبي القاسِمِ البَلْخِي الكَعبيّ المُعتزليّ في مشكلة العالم الطبيعي

الفَصْلُ الأَوَّلُ

اللهُ - العالمُ

عند أبي القاسِم البَلْخيّ الكَعبيّ المُعتزليّ

المبحث الأول –

الوجود والعدم:

حُمادى مبدأ التوحيد –كما أرسم جمله، بعد حين، والذي إليه ترجع مسائل علم اللطيف - أن تكون الذات الإلهية بسيطة لا عوج فيها ولا أمتى، مجردة من مئنات الضعف والعوار ومستقيمة على السواء.

من أجل ذلك كانت مقاومة عقائد التشبيه والتجسيم والدفع في وجوهها في أي صورة ظهرت؛ لما عسى أن تؤذن به من إحداث انشقاق في وَحدتها؛ فيحصل التأليف والكثرة؛ الأمر الذي يضاد فحوى التوحيد أشد المضادة.

قد نرى في مشكلة صلة الصفات الإلهية بالذات أن المقرر عند أبي القاسم الكعبي هو رد الصفات إلى الذات[1]، فليست الصفات كِيانًا زائدًا على الذات القديمة؛ لأنه – فيما يقول أبو حذيفة الغزّال، رأس الفرقة، (ت 131-هـ، 748-م) - «من أثبت معنى وصفة قديمة؛ فقد أثبت إلاهين»[2]، وإنما قد تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد، ولا يوجب تعدد الصفة ؛ كما يقال :

«الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض، ويقال للعرض لون وسواد وقائم بالمحل؛ فيوصف الجوهر والعرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونهما، ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات، ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة بالذات، ولا بتعدد أحوال ثابتة في الذات"[3].

بينا قال الأشعرية: إن الصفات الإلهية قائمة بالذات، وأزلية، لكنها ليست هي الذات، وليست غيرها؛ إذ لا يتصور أن يكون الذات حيًا بغير حياة، أو عالمًا بغير علم، أو قادرًا بغير قدرة، أو مريدًا بغير إرادة؛ بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة، ومريد بإرادة؛ وذلك لأن من قال إنه عالم ولا علم؛ كان مناقضًا؛ وكذلك القول في القدرة و القادر، والحياة والحي، ...

---

(1) أحمد بن يحيى ابن المرتضى : كتاب البحر الزّخّار، وبهامشه كتاب جواهر الأخبار، تحقيق: عبد الله الصديق وعبد الحفيظ عطية، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة، (1 / 56).

(2) أبو الفتح الشهرستاني: الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم، الطبعة الثانية بالأوفست ، سنة 1395- هـ، بيروت : دار المعرفة ، م (1) ، (1/ 57).

(3) أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: الفرر جيوم، الطبعة الأولى، بدون بيانات أخرى، ص192- 193.

إلخ[1].

وكذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم من النابتة نحو: عبد الله بن كلّاب (ت 240-هـ، 842- م) و قرنائه[2].

ينتج عن الفصل بين هذين المذهبين في الصفات الإلهية أنه لا جرم أن يكون لصفتي العلم والقدرة-وهما صفتا الذات الرئيستان اللتان إليهما ترد سائر الصفات الأخر؛ كما أوضح ذلك أبو الفتح الشهرستاني، (ت 548-هـ،1153-م)، من أن ذلك اتجاه عام يسود الفرقة - أقول: لا جرم أن يكون لصفتي العلم والقدرة من مسمى يسميانه بالإيماء إليه والإيعاز نحوه.

غير أنه حسب المذهب الثاني ينتفي المحل الذي يحل فيه العلم والقدرة الإلهية ، مع قول أصحابه أن الاسم هو عين المسمى[3]، وسيجئ تفصيل ذلك فيما بعد، في المبحث المعقود له؛ حيث أقوم بتحليل مشكلة دلالة الاسم على المسمى وعدمه؛ موازنًا مع موقف الأشعرية.

وعلى ذلك فالخلاصة التي نستخلصها مما سلف ذكره أنه: يتعين النظر إلى الذات الإلهية باعتبارها بسيطة خالية من ملابسات المادة والتشخص؛ وتبعًا لذلك يكون تأويل الصفات الخبرية التى جاء بها السمع تأويلًا يرفع عنها الغِشاوة والمعاني المرذولة؛ حتى تظهر متفقة وتصور العقيدة الخالصة.

---

(1) د. عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، الطبعة الثانية، سنة 1997-م، بيروت: دار العلم للملايين، ص545، وأبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة ، ص 42، نقلًا عن المرجع السالف الذكر، وقارن كتاب الإبانة، طبعة دمشق، بعناية: بشير محمد عيون، الطبعة الخامسة، سنة 1424- هـ، ص 105.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ، مصدر عن الطبعة الأولى، سنة 1999م، بيروت : المكتبة العصرية، (2 /225).

(3) فخر الدين الرازي، لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات، مصور عن طبعة القاهرة: المطبعة الشرقية، ص 3.

المبحث الثاني -

نظرية شيئية المعـدوم:

أنا زعيم بأن أبا القاسم البلخي الكعبي، المعتزلي لجأ إلى القول بالمعدومات على سبيل البور والمناجزة؛ من أجل تثبيت مبدأ التوحيد والدفاع عن حياض العقيدة، في مواجهة أصحاب الملل والعقائد المخالفة، الذين تقطعوا أيادي سبأ في مباحث قدم العالم ومسائله وتفريعاته، وأنه لم يك في قوله هذا – كما حاول شانئوه أن يصوروا موقفه – مظهرًا الإسلام ومضمرًا معارضته، أولئك الخصوم الذين صدروا عن دواع من الشحناء والجلاد وأسباب التطاحن والزِّرماء، وكان الذي تولى كبره منهم ابن الرِّيـوَنْدي الملحد،(ت 298-هـ ، 910- م) ؛ في عقابيل انشقاقه عن المعتزلة ومباداته في الكيد لهم والثؤرة منهم!

وإذا كانت الصفات الإلهية هي الذات عند التحقيق – كما ألمعت من قبل – وكان لابدّ من قيام مسميات يتنزل فيها فعل الذات لئلا تمسي ذي الذات فارغة من المعنى أو معطلة عن العمل؛ فإنه يلوح من ذلكم لوائح من المشاكلة بين الله وبين العالم؛ فمن أجل أن يكون الله واحدًا في الحقيقة؛ لا يشبه الأجسام في معانيها وفي أنفسها- جاء القول بأن العالم قبل حدوث إيجاده كان شيئًا مذكورًا ومعلومًا.

ويحسن قبل الاستطراد في الشرح والتحليل، أن أشير –بإيجاز– إلى التطور التاريخي الذي مرت به نظرية شيئية المعدوم عند المعتزلة ؛ وذلك على النحو التالي:

أبو يعقوب، الشّحّام، يُوسُف بن عبد الله بن إسحق، (ت 267-هـ، 880-م) ، من أوائل من أحدث القول بأن المعدوم شيء، وذات، وعين، وأثبت له الخصائص المتعلقة بالوجود؛ وتابعه على ذلك أكثر رجال المعتزلة(1) ، أذكر منهم : عبّاد بن سُليمان ، (ت260-هـ،873- م)(2) ، والجُبّائيّ

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 151، وفخر الدين الرازي: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: طه عبدالرؤوف سعد، الطبعة الأولى، القاهرة، ص 37،- وأبو يعقوب الشّحّام، من معتزلة الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة. انظر في ترجمته، ابن المترضى : المنية والأمل، في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق: أرنلد ، توما، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ص 66.

(2) هو عبّاد بن سُليمان الضمريّ، العمريّ، من أصحاب هشام الفُوطيّ، من معتزلة الطبقة السابعة. انظر في ترجمته، أحمد بن يحيى ابن المرتضى: القلائد، في تصحيح العقائد، تحقيق : ألبير نصري نادر، الطبعة الأولى، سنة 1985 - م، بيروت: دار المشرق ، ص 55.

وابنه[1]، اللذين ذهبا إلى أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه؛ فإن الوصف ثابت له في حال عدمه[2].

وأبو الحسين الخيّاط، المعتزلي[3]، المُتَوفى زُهاء ثلثمئة من الهجرة– شيخ أبي القاسم الكعبي- تطرف في إثبات «شيئية المعدوم»، وما يتعلق به من صفات؛ حتى أطلق عليه وعلى أتباعه لقب «المعدومية»؛ من شدة إفراطهم في وصف المعدومات بأكثر صفات الموجودات[4]، حيث ذهب الخياط إلى القول بأن: «الجسم في حال عدمه يكون جسمًا؛ لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركًا؛ لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركًا عنده»، وانتهى إلى الإقرار بأن: «كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث للجسم؛ فهو ثابت له في حال عدمه»[5].

فالأشياء أشياء قبل وجودها، وهي مثبتة أشياء قبل وجودها، ويعلق الأشعري على ذلك: بأنه لا فرق بين أن تكون مثبتة أو أن تكون موجودة[6]!

وانتهى الخيّاط في القول في القول بشيئية المعدوم إلى أقصى مداه في التطرف؛ مما دعا

---

(1) أبو رشيد النيسابوري، المعتزلي: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، تحقيق : معن زيادة ورضوان السّيد، الطبعة الأولى، طرابلس : معهد الإنماء العربي ، ص 37.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية: (203/2)، وعلى فهمي خشيم: الـجُبّائِيَّان، الطبعة الأولى، سنة 1968-م، ليبيا ، ص154.

(3) انظر في التعريف به، ص ، من هذه الدراسة.

(4) عبد القاهر البغدادي: الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، سنة 1998-م، بيروت: المكتبة العصرية، ص 179.

(5) الإسفراييني: التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، سنة 1347-هـ، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص 37، والبغدادي : الفرق بين الفرق، ص 179، وابن حزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، الطبعة الثانية بالأوفست، بيروت: دار المعرفة ، م(3) ، (42/5) ، وأبو الفتح الشهرستاني : الملل والنحل، بهامش الفصل في الملل، لابن خزم، الطبعة الثانية بالأوفست، بيروت: دار المعرفة، م (1) ، (1/ 97)، وأبو سعد السمعاني: الأنساب، سنة 1988-م، بيروت: دار الجنان، (427/2) ، وابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، تحقيق : عادل أحمد عبد الموجود وعليّ محمد معوض، ومشاركة عبد الفتاح أبو سنّة، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية ، (9/4).

(6) الأشعري : المقـالات ، (202/2).

الجبائي وأستاذه الشحّام إلى مخالفته فيما انتهى إليه، بل إن أبا عليّ الجبائي أفرد كتابًا للرد عليه – فيما يقول البغدادي – أنكر فيه قوله: بأن الجسم قبل حدوثه جسم؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى القول بقدم الأجسام[1].

والواقع أن قول «الجبائي» و«الشحّام» بأن: الجوهر يكون في حال عدمه جوهرًا أقرب إلى الصواب من قول «الخيّاط»؛ لأن الجسم مركب، ويجوز أن يتغير تركيبه، في حين أن الجوهر الذي يتألف منه الجسم لا يتغير أبدًا.

بَيْد أن فئة قليلة من المعتزلة أنكروا اعتبار المعدوم شيئًا، حيث ربطوا بين الشيء وبين وجوده حالاً في الأعيان، وهو الموقف نفسه الذي اتخذه الأشعرية[2]، وفلاسفة الإسلام[3]، وسيأتي تفصيل ذلك فيما بعد[4].

يقول أحد أولئك المنكرين لشيئية المعدوم من المعتزلة، وهو هشام بن عمرو الفُوطي، (ت 218-هـ، - م)، موضحًا رأيه:

«لم يزل الله عالمًا قادرًا، وكان إذا قيل له: لم يزل الله عالمًا بالأشياء؟ قال: لا أقول لم يزل عالمًا بالأشياء، وأقول : لم يزل عالمًا أنه واحد لا ثاني له؛ فإذا قلت عالمًا بالأشياء ثَبَّتُّهَا لم تزل مع الله عزوجل.

وإذا قيل له : أفتقول إن الله لم يزل عالمًا بأن ستكون الأشياء؟ قال: إذا قلت بأن ستكون فهذه إشارة إليها، ولا يجوز أن أشير إلاّ إلى موجود، وكان لا يسمِّي ما لم يخلقه الله ولم يكن «شيئًا»، ويسمّي ما خلقه الله وأعدمه شيئًا وهو معدوم.

وكان أبو الحسين الصالحي يقول: إن الله لم يزل عالمًا بالأشياء في أوقاتها، ولم يزل عالمًا أنها ستكون في أوقاتها، ولم يزل عالمًا بالأجسام في أوقاتها، وبالمخلوقات في أوقاتها.

ويقول: لا معلوم إلاّ موجودٌ، ولا يسمّي المعدومات معلومات، ولا يسمّى ما لم يكن مقدورًا،

---

(1) البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص 180.

(2) أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص 151.

(3) ابن عليّ البغدادي: كتاب المعتبر في الحكمة، سنة 1357- هـ ، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف النظامية، (64/2).

(4) انظر، ص ، من الأطروحة.

ولا يسمّي الأشياء أشياء إلاّ إذا وجدت، ولا يسميها أشياء إذا عدمت" (1).

ومن قبلهما دان بإنكار شيئية المعدوم أبو الهذيل العلاّف، فيما يروي فخرالدين الرازيّ، (ت 606- هـ ،1149-م) (2).

إن الثبوت والوجود لا يترادفان على معنى واحد، في حين وحّد الأشعرية وفلاسفة الإسلام بينهما.

فالثبوت أعم من الوجود ولا يمكن اختراع جسم من لا شيء، ومعنى الوجود ههنا يتعين حمله على أنه: الخلق، وحقيقة الخلق الصيرورة من حال إلى آخر، ففي البداءة كان العالم شيئًا أي : ذواتًا وحقائق وكفى ، ثم كساه الله بالوجود العيني؛ حتى يحسن الله كل شيء خلقه، وسوف يفنيه الله؛ فيعود سيرته الأولى من المائية والذاتية.

وسبب آخر يقع علينا الاعتداد به في تغليب الثبوت على الوجود ألا هو ما يقتضيه مبدأ التوحيد من نفي مظاهر التشبيه والتجسيم؛ وآية ذلك أن العدم في –ماهيته- سرابات بقيعة، وأمانيّ بيض، وأخيلة متخرصة، وتعلق العلم الإلهي به يفضي إلى نفي هذا العلم، وتجريد الذات من صفة رئيسة فيها لا يسوغ انفكاكها من وثاقها، فالصفة هي عين الذات والعلم هو عين الذات،؛ كما قلت آنفًا.

ويضاف إلى هذا الأمر أن العدم خلاء سامق وفراغ مطلق، فأنى تصدر منه الأشياء أشتاتًا كما نرى؟

بعبارة أخرى إذا قلنا بالخلق من العدم كان مؤدى ذلك: اسباغ صفة الحقيقة على ما ليس من الحق في شيء؛ فكلمة (من) في العربية وما يقابلها في سائر اللغات الأخرى، تشير إلى اشتقاق شيء من شيء آخر.

ويوضح " Bergson, Louis، 1859، 1941-م" ، تلك المشكلة فيقول - في هذا الصدد –

---

(1) والصالحيّ- المذكور في عمود الدراسة- هو: أبو الحسين، محمد بن مسلم، الصالحيّ، من معتزلة الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، وكان يميل إلى الإرجاء. انظر في ترجمته، ابن المرتضى: المنية والأمل، ص 62.

هذا، وأخالف – تماماً – ترجيح الأستاذ محمد محي الدين عبد الحميد من أن الأشعري قصد أبا الحسين الخيّاط، المعتزلي؛ فذلك منه ترجيح بلا مرجح!

انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، (238/1، 239).

(2) الرازيّ: الأربعون في أصول الدين، الطبعة الأولى، حيدر آباد : دائرة المعارف العثمانية، ص 59.

مبطلاً صحة اعتبار العدم؛ ويسوق على هذا عدة أدلة:

أولها: أنه ليس في الوسع تخيّل العدم؛ لأننا إذا تخيلنا زوال كل إدراك خارجي أو باطني فإننا - مع هذا نتبيّن، ولو بطريقة غير صحيحة - أن ثمة شيئًا باقيًا لا زلنا ندركه، وثانيها: أننا لا نستطيع -أيضًا- أن ندركه عقليًا؛ لأن إلغاءنا الموضوع في الذهن يتضمّن - في الآن نفسه - إحلال موضوع آخر محلّه؛ وبالتالي لا يمكن إلغاء الكل؛ إذ لن يكون ثمة ما يحلّ محل الكل الذي ألغيناه. وثالثها: أن التفكير في شيء معناه: افتراض وجوده، أما افتراض عدم وجوده فمعناه: إضافة استبعاد هذا الشيء بواسطة الواقع الفعلي إلى فكرته؛ ولذا يقول برجسون: إن السلب لا وجود له إلاّ بالإيجاب؛ ومن الخطأ أن نضع السلب في مرتبة واحدة مع الإيجاب؛ وينتهي من هذه البراهين إلى القول: بأن السؤال القائل، لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم؟ هو سؤال لا معنى له؛ لأنه يفترض أن الوجود انتصار على العدم، مع أن العدم – كما بيّن – ليس بشيء[1].

ويؤخذ على المخالفين – في هذا الصدد من الأثرية ومن استن بسنتهم – أنهم غلوا في دينهم وقالوا على ربهم شططًا؛ فقد أجروا نصوص السمع التى تحدثت عن إبداع العالم وتكوينه على ظاهرها، وياليت شعري أنهم أولوها! ابتغاء إصابة المعنى الحقيقي المقصود منها؛ وابتغاء الحؤول دون الافتتان بها.

وإذا ولينا وجهنا شَطر فلاسفة الإسلام نجد أن ابن سينا يقول بالفيض[2]؛ ويوضح المعلم الثاني ذلك المذهب فيقول في هذا:

«والأول هو الذي عنه وجد. ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له؛ لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه أن يوجد عنه غيره؛ فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود إلى غيره هو في جوهره، ووجوده الذي به تجوهره في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجوده غيره عنه ...»[3].

---

(1) عبد الرحمن بدوي: مدخل جديد إلى الفلسفة ، الطبعة الثانية، سنة 1979- م ، الكويت: وَكالة المطبوعات ، ص186- 187.

(2) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، تحقيق: محمد موسى وسليمان دنيا وسعيد زايد، ومراجعة وتقديم: إبراهيم مدكور، سنة 1960-م ، القاهرة: المطابع الأميرية، (268/2).

(3) أبو نصر الفارابي: كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق: ألبير نصري نادر، سنة 1959- م ، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص 38-39.

إن القول بالفيض هو التصور الذي قدمه فلاسفة الإسلام تلقاء قول المتكلمين ذوي الاتجاه السني بالخلق من العدم.

ويقتضي الفيض أن العالم لم يزل فائضًا وجوده عن وجوده الله، « فقد[1] صدر العالم عنه الله الواحد المختار بمعنى أن : العالم قديم بالزمان، حادث بالذات، والله واجب الوجود بذاته، والعالم ممكن الوجود بذاته، ولكنه لأنه متصل وجودًا وعدمًا بالله؛ فهو واجب الوجود بغيره، وهذا الدور مباشر وغير مباشر؛ فلأن الله لا يتغير، وعلمه وفعله شيء واحد، ولا يصدر عن الواحد مباشرة إلاّ واحد، فقد فاض عنه أزلا وأولا أولية مرتبية وبالذات، العقل الأول؛ وعن هذا صدر عقل ثان؛ وجسم فلك وصورته (نفسه)؛ وذلك لثنائيته؛ لأنه ممكن بذاته، وواجب بغيره، وتفكيره بكل، وبالله ينتج عنه شيئان: عقل ثان وفلك بصورته وجسمه (الفيض هنا ثنائي)، أو عقل ثان، ونفس، وفلك (الفيض هنا ثلاثي)، ويستمر الأمر هكذا حتى نصل إلى العقل العاشر؛ فيصدر عنه هيولى جميع الموجودات السفلية والبذور أو الصور أو النفوس والطبائع والخصائص المميزة لأشخاص وأجناس وأنواع الإنسان والحيوان والنبات والجماد. ومع أن الله فاعل مختار؛ فقد صدر عنه العالم أزلاً؛ لأنه علة تامة لا يتأخر عنها فعلها؛ ولاستحالة الترجيح بلا مرجح؛ ولقدم الهيولى بالزمان؛ ولاستحالة حدوث الزمان، واستحالة حدوث الحركة بعد أن لم تكن".

لكني أرى أن مبدأ التوحيد – وفق مدلوله الذي حددت له – لا يستقيم الجمع بينه وبين مذهب الفيض، مع أن فلاسفة الإسلام حسبوا أنهما لا يتعارضان؛ فالحقيقة -كما قالوا- واحدة؛ والفلسفة حق، والدين حق، ولا يخارج أحدهما الآخر؛ بل ينبغي أن يؤيده ويشهد له!

ولعلّ من أبرز الاعتراضات –فيما أرى- التي يمكن توجيهها للقول بالصدور؛ أنه - في حقيقة الأمر- يخفي عقيدة بقدم العالم، ويظهر أن أصحابه غير مجدين في ملتهم واعتقادهم، في حين يقتضي مبدأ التوحيد أن القدم أخص وصف للذات الإلهية[2]، مثلما أن الحدوث هو أخص وصف للعالم؛ وفق ما يوجب مذهب الجوهر الفرد: فيجوز أن يفرق الله الجسم، ويبطل ما فيه من اجتماع؛ حتى يصير جزءًا لا يتجزأ؛ فالقديم ليس بذي غاية ولا نهاية ولا يجري عليه بعض ولا كل؛ فيجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وله كل وجميع، ولو جاز أن تكون أبعاض لا كل لها؛

(1) حسام الدين الآلوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، الطبعة الأولى، سنة 1980-م، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 116.

(2) القاضي عبد الجبّار بن أحمد، المعتزلي: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن أبي هاشم، تحقيق: عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة وهبه، ص 181- 182.

جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض؛ وذلكم للمغايرة بين القديم وبين المحدث.

ذلك، وقد كنت أود أن أطيل الوقوف عند مذهب الفيض شيئًا قليلاً ممحصًا إياه ومستكنهًا ما يستلزمه من مسائل، لولا أن ذلك ليس من شرط هذا الكتاب، ولعليّ أحيل القارئ الكريم على الطُرَّة التالية؛ ليجد فيها ما منعته ههنا اضطرارًا[1].

---

(1) ليرجع القارئ الكريم في تفصيل ما تعرض له مذهب الفيض عند فلاسفة الإسلام من انتقادات ، إلى كتاب، حسام الدين الآلوسي: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 133-153، المرجع السابق. على أن يلاحظ – بادئ ذي بدء- مُطلّع كل نقد من تلك النقود، وإنه لمن فساد المنهج أن تتخذ جملة أو تفاريق تخطئة لمذهب الصدور.

المبحث الثالث -

قدم العالم في مذهب أبي القاسم الكعبي المعتزلي:

عندي أن العالم- كما تصوره أبو القاسم الكعبي- قديم، وهو محدث بالذات، ولا أقول أنه قديم بالزمان، مع مراعاة الحفاظ على مقتضيات الأصل الأول الذي يتخذه شرعة ومنهاجًا.

وتفصيل هذه المسائل على الأنحاء التالية:

فوجه الاستدلال على قول الكعبي بأزلية العالم نصوص نصوص من مصنفاته؛ على النحو التالي:

يورد أبو رشيد النيسابوري المعتزلي في كتابه «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين» أن: أبا القاسم الكعبي يذهب إلى أن المعدوم لا يوصف بأنه جوهر ولا بأنه عرض، وامتنع من أن يجري عليه اسمٌ غير قولنا شيء، وقولنا مقدور ومعلوم ومخبر عنه(1).

كما يورد ابن مَتُّويْه: أن الكعبي ذهب إلى اعتبار المعدوم شيئًا معلومًا ومقدورًا، ومخبرًا، عنه ويوصف بأنه مثبت(2).

وقال البغدادي: «وزعم آخرون من المعتزلة: أن المعدوم شيء ومعلوم ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض وهذا اختيار الكعبي»(3).

وعلى ذلك فإن تحليلي لأقوال الكعبي يظهر أنه -في الواقع- يقول بقدم العالم، وينكر

---

(1) النيسابوري: المسائل ، ص 37 – 38.

(2) ابن متوية: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص 76.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 164.

ويقول ماكدونالد ،دنكن Macdonald, Duncan، 1863، 1943- م، في هذا الخصوص:

في بغداد كانت المشكلة المطروحة ما الشيء؟ عرّفه معتزلة بغداد بأنه: "المفهوم الذي يمكن الإخبار عنه، دون الاهتمام بالنظر إلى صفة الشيء من الناحية الوجودية؛ ويعتبر الشيء موجودًا متى ما أمكن الإخبار عنه والشيء يكون حاملاً خصائص الموجودات، فيكون في العدم جوهرًا، وعرضًا، وجنسًا، ونوعًا؛ وأصل المشكلة يرجع إلى عقيدة خلق العالم في علم الكلام.

"At Baghdad the point especially developed was the old question, what is a thing? They defined a thing practically, as a concept that could be known and of which something could be said.
Existence did not matter it was only a quality which could be there or not. With it the thing was an entity without it a non- entity but still a thing with all equipment of substance and accident genus and species. … etc". Macdonald, Duncan: Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional theory, printing from first edition. New York: Charles Scribner's sons, P: 159.

حدوثه، بالمعنى المأخوذ بـه عند الأشعرية، كما سبق، على أنني يمكن أن أقول أن لديه مفهومًا خاصًا لقدم العالم هو بإيجاز قدم الحقائق والذوات؛ من غير أن يؤدي ذلك إلى اعتباره قائلًا بالقدم وفق المعنى المأخوذ به عند فلاسفة الإسلام، أو بقدم الأعيان على التعميم؛ استنادًا إلى أن المعتبر في إثبات عقيدة القدم هو أزلية الحقائق والماهيات؛ ذلك أن مفهوم القدم عنده – فيما أرى – يرتبط بمقتضيات كيانات ميتافزيقية أخرى، أتيت على ذكر بعضها، وسأتناول بعضها الآخر فيما سيجئ، وأجتزئ هنا لأقول: أن الأصل الأول عنده- والذي إليه ينبغي إرجاع مسائل علم اللطيف – يقوم على نفي التشبيه والتجسيم، وأن يكون الموصوف - وهو ههنا العالم- هو عين الذات؛ إذ لا مناص من أن يكون للصفة مسمى تحل فيه؛ ابتغاء درء التعطيل، الذي لو قام تعاند مع الأصل الأول وأحدث المنافاة، وحلول الصفة – والصفة هنا هي الذات والذات هي الصفة، ولندع الأمور المتماحكة في الجدل- يجب حملها على أنها الذات- في الموصوف يقتضيه تصفح المعنى الذي أوجب اتحاد الاسم بالمسمى؛ فإن وقوع الفصل بينهما سوف يحدث التعطيل – في حقيقة الحال – الذي ينفيه الأصل الأول.

ذلك إلى أن العالم متناه في ذرعه وحده، وله نهاية سوف يؤول إليها، مثلما كانت له بداية انبثق منها؛ وهذا ما يؤكده مذهب الجزء؛ لأن الله هو الأول؛ وهو الآخر؛ ولما كان ذلك؛ وكان ابتداء العالم وانتهاؤه لمؤذن بالنقص؛ وكان النقص أو العوار يغض من قدر الذات، ويحدث التشبيه والتجسيم ويفضي إليه؛ كان الفصل بين الله وبين العالم، لكن هذا الفصل لا يسوغ؛ مادام أن ثمة توحيد بين الاسم والمسمى، غير أن ذلك التوحيد ينافي مبدأ التوحيد؛ من قِبَل أن القدم أدعى إلى الوفاء بعناصر الكمال، والحدوث أدنى إلى الضعف، والذات هي المطلق، والمطلق لا يصح حلوله في الجزئي واتحاده به، إنه حينئذ أي: المطلق سوف يصبح جزءًا؛ ليعود الجزء فيكون كلاً؛ مما يحدث تفتيتاً لمبدأ التوحيد.

والأساس الثاني الذي أقام عليه عقيدته في قدم العالم – فيما أرى أنا - هو ما أملاه عليه المذهب الخاص الذي يعول عليه في نشأة اللغة الإنسانية ، فإنه اعتبر أن مفهوم الشيء ليس هو القائم في الأعيان؛ على نحو ما يقضي مذهب المواطأة؛ بل إن مفهوم الشيء يتسع معناه ليشمل ما هو قائم قبل الإيجاد؛ وتفصيله بعد قليل، في المبحث التالي.

إذن نفهم مما أسلفنا أن العالم قديم لم يزل، والفعل الإلهي منصب دائمًا في مفعول، والمعلول متلازم مع علته من دون إبطاء أو تراخ لترتب المعلول على العلة؛ وإنه فيما يقول فلاسفة الإسلام يحال الترجيح بلا مرجح؛ لتشابه أحوال القديم، وأن لأصل اللسان الشأو الأسنى

في تحليل المفهومات الفلسفية.

المبحث الرابع -

أثر مذهب التوقيف في نشأة اللغة الإنسانية في القول بشيئية المعدوم[*] :

إنـي وجدتُ أقوالًا منثورة وشذرات مبثوثة في أطواء عدة من المصادر القديمة لعلم الكلام، موضوعها البحث في كيفية ظهور اللغة عند الإنسان.

ويبدو أن هذه الأقوال المشتتة كانت مادة للبحث لدى ثُلة من العلماء القدامى المحققين، في إبان العهود العهيدة والعصور التليدة؛ فاتخذوها إمامًا لتناول مسائل أحاطت بهم في ظلل من الغمام، نحو: مسألة إعجاز القرآن وما يتفرع عنها من القول بالصرفة.

ويمكن القول – في الواقع - إن ثمة نظريتين يتنازعان الرأي في كيفية نشأة الكلام عند الإنسان هما :

نظرية المواضعة أو الاصطلاح.

ونظرية التوقيف أو الإلهام.

وأبتدئ بحثي بأن أقول :

يذهب البصريون من المعتزلة إلى أن اللغة ظهرت بأن اجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدًا، فخلعوا على الأشياء التي من بين أيديهم، سمات وألفاظًا، إذا ذكرت عرف بها ما مسماها؛ لتمتاز عن غيرها؛ وليغني بذكرها عن إحضارها إلى مرآة العين[1].

ويبين القاضي عبدالجبّار بن أحمد - من متأخري البصريين، (ت415-هـ) - أن كلام الله إلى الإنسان يقتضي أن تكون اللغة التي يخاطبه - بوساطتها - قد بدأت مواضعة؛ من أجل أن يكون

(*) هذا بحث مبتكر أي: إنشائي غير مطروق.

(1) راجع: عبدالرحمن جلال الدين السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعليّ محمد البجاوي، سنة 1958م، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، (12/1).

هذا الكلام مفيدًا[1] وذا غاية؛ فالكلام الإلهي يشتمل على: الأمر والنهي، والثواب والعقاب، والترغيب والترهيب؛ فلابد أن يكون المخاطب به عالمًا بمعناه ودلالته؛ ومن هنا[2] قال المعتزلة بحدوث القرآن.

ويوضح أبو رشيد النَيْسابوري - من متأخري معتزلة البصرة، (ت436-هـ) – أنه ثمة صلة وثيقة بين معرفة الله وبين القول بالمواضعة في مأخذ اللغة؛ من حيثُ إن معرفة الإنسان ببارئه تكون بالنظر والاستدلال، وهذا هو الأصل؛ ومن ثم لا يستقيم أن تكون اللغة - وهي فرع ومن ضمن وسائل اللطف الإلهي - حاوية ما يضطر الإنسان أو يجبره على معرفة الله[3]؛ على نحو ما اعتقد أصحاب النظرية التوقيفية من الأثرية ومن استن بسنتهم!

ويشير إلى أخذ متقدمي البَصْرِّيين من المعتزلة بالمواضعة في أصل اللغة نص لأبي الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين.

والنص عند الأشعري على النحو التالي :

---

(1) القاضي عبدالجبّار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل (الفرق غير الإسلامية)، ضبط: محمود محمد قاسم، ومراجعة: إبراهيم مدكور، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والطباعة والنشر، ص166.

(2) القاضي عبدالجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن)، قوّم النص: إبراهيم الأبياري، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة العامة للتأليف، ص15، وكتاب المجموع في المحيط بالتكليف، جمع: الحَسن بن متَويه، وتصحيح: الأب جين يُوسُف هوبن اليَسوعي، الطبعة الأولى، (د.ت)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص317، وقارن المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيّد عزمي، ومراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ص306، وانظر، أبا الحسن الأشعري: اللُمع في الرّد على أهل الزّيغ والبدع، تصحيح: الأب رتشرد يُوسُف مكارثي اليسوعي، الطبعة الأولى، سنة 1952م، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص15، وأبا المعالي الجُوَيْني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم ، الطبعة الأولى، سنة 1985م، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ص106، وزهدي حسن جار الله: المعتزلة، الطبعة الأولى، سنة 1947م، القاهرة: مطبعة مصر، ص76، وألبير نصري نادر: فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، الطبعة الأولى، سنة 1950م، الإسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة، (103/1).

(3) النَيْسابوري: المسائل في الخلاف، ص159، المصدر السابق.

«وكان يزعم[1] : أن العقل إذا دلّ على أن البارئ عالم؛ فواجبٌ أن نسميه عالمًا، وإن لم يُسمّ نفسه بذلك إذا دلّ العقل على المعنى؛ وكذلك في سائر الأسماء، وأن أسماء البارئ لا يجوز أن تكون على التّقليب له.

وخالفه البغداديون فزعموا: أنه لا يجوز أن نسمي الله باسم قد دل العقلُ على صّحة معناه، إلّا أن يسمّي نفسه بذلك...»[2] .

فأبو الحسن الأشعري - يشير في وضوح - إلى أن رأي الجبائي الذي أورده، ليس من بين آرائه التي ينفرد بها؛ لأنه أعقبه بقوله: (خالفه البغداديون)؛ فقول الأشعري يفيد أن هناك رأيين مختلفين في المسألة المطروحة ، وهو قد اصطفى الجُبّائيّ ليكون معبرًا عن رأي جمهور البصريين من المعتزلة ؛ فهذا لون من الأساليب الكلامية القديمة؛ ولعلّ من نظائره ما فعله أبو رشيد النيسابوري، المعتزلي، (؟-، ت436-هـ ، 1044-م)، في كتابه «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»[3] ؛ عندما جعل أبا هاشم الجبّائيّ ، (277-هـ ، 890-م، ت321-هـ، 933-م)، معبرًا عن رأي جمهرة البصريين من شيوخ المعتزلة، في مقابل أبي القاسم الكعبيّ؛ ممثلًا لرأي البغداديين، وذلك فيما يتصل بنكت دقيق الكلام ولطيفه.

على أن النص يتناول مشكلة الأسماء الإلهية عند المعتزلة، فيذكر الأشعري: أن البصريين من المعتزلة يُجوّزون أن يطلق على الله أي اسم من الأسماء من غير تقيد بتلك الأسماء الواردة في النقل؛ ما دام أن قواعد اللغة تأذن بذلك، فهم – على سبيل المثال - لا يسمون الله رفيعًا شريفًا[4] ؛ لأن هذا مأخوذ من شرف المكان وارتفاعه في اللغة.

ويزيد القاضي عبدالجبّار بن أحمد المعتزليّ الأمر وضوحًا عندما يذكر أن إجراء الأسماء والأوصاف[5] على القديم كإجرائها على غيره، في أنه يحسن من غير سمع وتوقيف[6] ؛ ثم يبين القاضي أن شيخه أبا هاشم الجبائي يذهب إلى أنه لابدّ لأهل العقول من لغة

---

(1) أي: أبو عليّ الجُبّائيّ، (235-هـ ، 849-م، ت303-هـ، 915-م).

(2) الأشعري: المقالات، (207/2)، من طبعة: محمد محيي الدين عبدالحميد.

(3) النيسابوري: المسائل في الخلاف، المصدر السابق.

(4) الأشعري: المصدر نفسه، ص209.

(5) المعتزلة يوحدون بين الاسم والصفة ، والاسم عندهم غير المسمى. انظر، أبا اليسر محمد البَزدَوي: أصول الدين، تحقيق: هانز بيترلنس، مصور عن الطبعة الأولى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص93.

(6) القاضي عبدالجبّار: المغني (الفرق غير الإسلامية) ، ص179، المصدر السابق.

يصطلحون عليها؛ حتى يفهموا عن الله ما يخاطب به من الإذن في الاسم وغيره[1].

إذن يتضح من ذلك: أن مناط إجراء الأسماء الإلهية والصفات على الله، عِنْدَ البصريين من المعتزلة هو القول بالمواطأة في أصل اللغة.

والحق أن اللغة الإنسانية وسيلة من وسائل التعبير عند الإنسان عما يقوم في نفسه ويجول في خَلَدِهِ من إحساسات وأفكار، يوجد إلى جوارها وسائل الإشارة والنطق بالصوت والصَكَّة.

فبوساطة اللغة – فيما يرى إشبنجلر O. Spengler- يعبر الإنسان عن المشاهد والأحداث التي أبصرها في طول تجربته الحية في الوجود، فصورة العالم في ذهنه: تشكلت بفضل ملكة البصر التي يستأثر بها دون كثير سواه من الكائنات؛ وعبرها نقل إلى المخاطب معه رؤيته لهذه الأشياء التي عاش فيها؛ بعد أن تحررت ألفاظ اللغة وانعتقت، من معانيها البصرية المادية، وتحولت إلى التعبير عن معان عقلية[2].

ومن ثمَّ ؛ فإن علم المنطق - وهو العلم أو الفن الذي يبحث في الآلات التي تَعصِمُ الفكرَ من الوقوع في الغلط والانزلاق إلى الزلل - يتصل اتصالًا وثيقًا باللغة، بَلْهَ ذلك - فعند التحقيق - يرتد علم المنطق في نشأته الأولى إلى اللغة ؛ فإن المعاني العقلية التي يدرسها، قد كونتها اللغة في الأصل؛ كما يذهب إشبنجلر؛ على نحو ما ذكرت.

ويبين ذلك في الحضارة العربية أو السحرية - على حد تعبير إشبنجلر – الفارابي؛ حيثُ يذكر أنّ: علم المنطق أخذ اسمه من النطق أي: من الكلام[3]، والأمر كذلك لهذه اللفظة في الحضارة الأوربية (الفاوستية): فاللفظ الإنجليزي (Logic)، وما يقابله في اللغات الأوربية الحديثة؛ مشتق من اللفظ اليوناني (Logos) الذي يعني الكلام مثلما يعني العقل[4]، في تلك الحضارة القديمة.

---

(1) القاضي عبدالجبار: المصدر نفسه، ص178.

(2) O. Spengler: The decline of the west, from translation by: Atkinson, C.F. from first edition, 2006, New York: Vintage Books, p: 227-228.

(3) أبو نصر محمد الفارابي : إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، الطبعة الثانية، سنة 1948م، القاهرة: دار الفكر العربي، ص23، وانظر: أبا البركات هبة الله البغدادي: المعتبر في الحكمة، الطبعة الأولى، سنة 1357هـ، حيدر آباد: جمعية دائرة المعارف العثمانية، (6/1).

(4) محمد مهران: مدخل إلى المنطق الصوري، الطبعة الأولى، سنة 1994م، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ص13.

ويوضح ترندلنبرج Trendelenburg - في هذا الصدد - في كتابه «تاريخ مذهب المقولات» الاتجاه الداعي إلى ردّ المنطق إلى اللغة، فيذهب إلى أن لكل مقولة في لوحة المقولات الأرسطالية ما يقابله في قُبُل اللغة: فالجوهر (1) يقابل الاسم، والكيف يقابل الصفة، والكم يقابل العدد، والإضافة تقابل صيغ التفضيل، والأين والمتى يقابلان ظروف المكان والزمان، والفعل والانفعال والوضع تقابل الأفعال المتعدية والمبنية للمجهول واللازمة على التوالي، والمِلك يقابل صيغة الأفعال الماضوية في اللغة اليونانية (Parfait)؛ إذْ يدل على الحالة التي يملكها الشخص نتيجة فعل فعله.

هذا، وقد أشار الأستاذ (Richard, Macdonough Frank) إلى أنه من المحتمل أن يكون ابن الريوندي الملْحد - الذي رجّح أنه تُـوُفّيَ في سنة ثمان وتسعين ومئتين من الهجرة - أول من أظهر القول بالمواضعة في اللغة من بين مفكري الإسلام (2)، وهذا ما سبق للدكتور كِرَوْس بول Paul Kraus، (1904-1944م)، أن قاله، حين استشهد بالقطعة الخامسة عشرة من كتاب الزمردة لابن الرِّيَوَنْدي الملحد، المحفوظة في ضمن المجالس المؤيدية، لداعي الدعاة المؤيد في الدين الشيرازي، (ت470هـ ، 1077م) ، وذكر أن قوله هذا مرتبط بمسألة قدم العالم عنده (3).

وفي تِلْقاءِ نظرية المواضعة - التي عَرضت لها - قامت نظرية أخرى في علم الكلام، تخالفها كل المخالفة هي: النظرية التوقيفية أو الإلهامية، التي أقيم الدليل على أخذه بها.

يبدو أن أبا الحسن الأشعري، (260- هـ ، 873- م، ت 330 – هـ، 941- م)، من أوائل من أحدث القول بالتوقيف في أصل اللسان (4)، وتابعه على ذلك معظم الأشعرية وأهل

---

(1) عبدالرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي، الطبعة الخامسة، سنة 1981م، الكويت: وَكالة المطبوعات، ص33، وأرسطو، الطبعة الثانية، سنة 1980م، الكويت: وكالة المطبوعات، ص89.
غير أن كَنْت ذهب إلى أن الأصل الذي استخرج منه أرسطو المقولات هو التجربة، في حين كان ينبغي له أن يأخذها قبليًا من طبيعة العقل. راجع عبدالرحمن بدوي: أرسطو، ص89، المرجع السابق.

(2) Richard Macdonough Frank: Beings and their attributes – The teaching of the Basrian school of the Mu'tazila in the classical period, 1978, New York: University of New York, p: 29.

(3) كروس بول: ابن الراوندي، مقالة منشورة في مجلة الدراسات الشرقية .R.S.O ، المجلد (14)، سنة 1934م، في ضمن من تاريخ الإلحاد في الإسلام لعبدالرحمن بدوي ، 145، 147، المرجع السابق.

(4) السيوطي: المزهر في علوم اللغة وأنواعها، (16/1)، المصدر السابق.

السنة(1)، فيما عدا أبا المعالي الجُوَيْني، (419 – هـ ، 1028 – م ، ت 478 – هـ ، 1085 – م)، الذي توقف؛ فأجاز صحة النظريتين معًا(2)، وأبا حامد الغزاليّ، (450 – هـ ، 1058 – م ، ت 505 – هـ ، 1111 – م)، الذي يظهر أنه تأثر بشيخه أبي المعالي - في هذا الأمر - فاتخذ الموقف نفسه(3)!

غير أن من المعتزلة من قال بالتوقيف، ولعلّ من أبرزهم – على حسب ما توفره المصادر من مواد – أبا القاسم البَلخيّ الكَعبيّ(4).

وصفوة القول في النظرية التوقيفية أن: الله وقف آدم على ما شاء أن يُعلمه إياه؛ مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علّم بعد آدم: من الأنبياء نبيًا نبيًا ما شاء الله أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد؛ فآتاه الله من ذلك ما لم يُؤتِه أحدًا قبله، تمامًا على ما أحسنه من اللغةِ المتقدمةِ، ثُمّ قرّ الأمر قراره، فلا نعلم لغة مِن بَعده حَدثتْ. فإن تعمّل اليوم لذلك مُتعمل وَجد من نُقّاد العلم من ينفيه ويَرُدّه(5).

وخَلّة أخرى: إنه لم يبلغنا أن قومًا من العرب في زمانٍ يقاربُ زماننا أجمعوا على تسميةِ شيء من الأشياء مُصْطَلِحِين عليه؛ فكنا نستدلّ بذلك على اصطلاح قد كان قبلَهم.

وقد كان في الصحابة وهم البُلَغاءُ والفصحاءُ من النظر في العلوم الشريفة ما لا خفاءَ به، وما عَلمناهم اصطلحوا على اختراعِ لغة، أو إحْدَاث لفظةٍ لم تتقدمهم. ومعلوم أن حوادثَ العالم لا تنقضي إلا بانقضائه، ولا تزولُ إلا بزواله...(6).

والحق أن فحص القول بالمعدومات والتوغل في معانيه ومراميه يظهر أنه في واقع الأمر يشرع من المذهب الذي يتخذه المفكر بإزاء مشكلة نشأة اللغة الإنسانية، وقد قدمت – فيما سبق

---

(1) أبو محمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إحسان عبّاس، الطبعة الأولى، سنة 1980 – م، بيروت: دار الآفاق الجديدة، (29/1)، وانظر كذلك:

Richard. M. Frank: Beings and their attributes, p: 29, Ibid.

(2) السيوطي: المزهر، (21/1)، المصدر السابق.

(3) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، سنة1970-م، دمشق، ص70.

(4) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص396، وأبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص158.

(5) السيوطي: المزهر، (9/1-10)، المصدر السابق.

(6) السيوطي: المزهر، (9/1-10)، المصدر نفسه.

– أن أبا القاسم الكعبي فارق الاتجاه السائد في فرقته، القائل بالمواطأة في بداءة اللسان.

فهو يرى أن معنى الشيء: أنه سمة لما يعلم ويذكر؛ ولما كان العالم قبل إيجاده يمكن الإشارة إليه والإخبار عنه؛ فمؤدى ذلك أنه موجود بنحو من الوجود؛ ومعنى هذا بعبارة صريحة: أن العالم قديم، ولكن ليس بمعنى القدم الذي يأخذ به فلاسفة الإسلام، كما رأينا من قبل.

ولكن كيف يستقيم ذلك مع أن المذهب التوقيفي يؤكد أن ابتداء اللغات كان وحيًا من الله، والنقل كله يردد عقيدة الخلق من العدم؟

ما أراه – في هذا الباب – أن معاني الألفاظ والكلم على الجملة معزوة في مأتاها إلى الإلهام، وقد أبلغها النبيون إلى الناس، ودور علماء اللغة في هذا المضمار لهو مقصور – عند التحقيق – على التفريع على محصولات مقررة سلفًا؛ من غير أن يقدروا على إنشاء شيء من أصول تشتق منها الألفاظ والتراكيب وسائر أنواع اللغة.

واختلف الذين قالوا بالتوقيف، فمنهم من اعتبر أن الشيء هو الذي يكون موجودًا في الأعيان، وأولئك هم الأشعرية، فكأني بهم يقولون بالمواضعة في مأخذ اللسان! فقد دانوا بالتوقيف وزاغوا ضلالًا بعيدًا عما وقر في أحلامهم بذهابهم إلى الخلق من العدم.

أما ذوو المُرافاة من المعتزلة فمع تسليمهم بأن الناس هم الذين اصطلحوا على ألفاظ اللغة وأفردوا فحواءها وصاغوا نظم تراكيبها وأسس بلاغتها في صلة اللفظ بالمعنى؛ فإنهم يكونوا قادرين على أن يستخرجوا من هذا الينبوع الثر أفضل الأجناس والصور التعبيرية وأعلى الأنماط البيانية؛ فيأتي قولهم آيات بينات من كرم المعنى وجودته، وأعجوبة من زخرفة اللفظ وحسن السبك، وسحرًا من روعة الجرْس والموسيقا.

فيقال لهم: إنه على قياس المذهب الضعيف الذي شاء لكم خلاقكم أن تسلكوه يكون معنى الشيء هو الوصف الذي لم يزل ثابتًا للحادث نفسه ولجنسه؛ ومن ثم يمسي مذهبكم في تحقيق معنى الذين قالوا بقدم الأعيان من جواهر وأعراض.

ولَعَمرُك أن ذلك القول ينافي الأصل الأول من الأصول الخمسة - التي انعقدت عليها كلمة المعتزلة - أشد المنافاة؛ والذي اتخذته تلك الطائفة مثابة لهم يقتبلون إليه !

المبحث الخامس:

دور ابن الرِّيَوْندي الملحد في تزوير أقوال أبي القاسم الكعبي المعتزلي ومقالاته[*]:

كان ابن الرِّيوَنْدي، الملحد، أبو الحسين أحمد بن يحيى، المتوفّى نحو 298 من الهجرة، واحدًا من شيوخ المعتزلة، ومن الطبقة الثامنة من طبقاتها[1]، إلا أنه انفصل عنهم لأسباب عرضت له – فيما يذكر أبو القاسم الكعبي في كتابه «محاسن خُراسان»[2] – وانتسب إلى الرافضة، ثم انفصل عنهم، وآل به الأمر إلى الإلحاد[3].

وقد أخذ يصنف الكتب في نصرة المذاهب التي اتبعها وإشاعة أفكار التجديف والزندقة[4]، ووضع على المعتزلة – في هذا الصدد – كتاب «فضيحة المعتزلة»؛ ردًا على أبي عثمان الجاحظ، (ت255-هـ) في «فضيلة المعتزلة»، ذلك الكتاب الذي كان يقصد به مؤلفه ذكر فضل الاعتزال ومناقب شيوخه، في مقابل ما أطلقته الرافضة من سهام النقد والتجريح.

وقام الخيّاط بتفنيد عمله في كتابه «الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم»، وقد أورد كثيرًا من نصوص كتابه الضائع.

عمد ابن الريوندي إلى تبديل كلام شيوخ المعتزلة عن مواضعه، وعتله إلى أماكنه في أحيان أخرى، وقد تلقف خصومهم تلك الآراء الممسوخة في نحت أثلتهم؛ مدفوعين في ذلك ببواعث الشحناء والجلاد والتطاحن والرِّماء؛ كعبد القاهر البغدادي، (؟-ت 429-هـ)، وأبي محمد بن حزم (384-هـ، ت 456-هـ)، وأبي مظفر الإسفرايني، (؟- ت471-هـ)، وأبي الفتح الشهرستاني (479-هـ، ت 548-هـ)، وتقي الدين بن تيمية، (661-هـ، ت728-هـ)، وابن حجر العسقلاني، (773-هـ ، ت852-هـ).

وكان هؤلاء المفكرون ينقلون بعضًا من آراء المعتزلة عن ابن الريوندي خصوصًا من

(*) هذا بحث مبتكر أي: إنشائي غير مطروق.

(1) القاضي عبدالجبار بن أحمد: فضل الاعتزال، ص 296.

(2) عبدالرحيم العباسي: معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، سنة 1367-هـ، بيروت: عالم الكتب، (156/1).

(3) أبو الحسين الخيّاط: الانتصار، والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق: نيبرج، سنة 1925-م، القاهرة: دار الكتب المصرية، ص1 ، 3.

(4) أبو الحسين الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندي، ص2، ومقدمة المحقق: ص25-26، 32، 33.

كتابه «فضيحة المعتزلة».

ويبدو أن عبدالقاهر البغدادي في كتابه «الفرق بين الفرق»[1] يعول في هجومه على☜ أبي القاسم الكعبي واتهامه له بالقول بقدم العالم؛ على☜ كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الريوندي؛ كما بين ذلك (Nybeerg, Henrik, م-1974 ،1889)، بعد أن عقد موازنات موسعة بين الكتابين؛ استنادًا إلى ما جاء في الانتصار للخياط[2].

وللتدليل أيضًا على☜ تزوير ابن الريوندي أقوال شيوخ المعتزلة؛ مما يعزز صحة القول بكذبه على☜ أبي القاسم الكعبي المعتزلي؛ أسوق جانبًا من النقول؛ وأعقبها بتصويب أبي الحسين الخياط المعتزلي للقول الصحيح؛ على☜ النحو التالي :

1- في كتابه «الفَرق بين الفِرق» قولٌ منسوبٌ إلى أبي جعفر الإسكافي (؟ - ت240-هـ) في مسئلة قدرة الله على الظلم نصه:

«... زعم: أن الله يُوصف بالقدرة على ظلم الأطفال و المجانين، ولا يوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، فخرج عن قول النَّظَّام[3] أنه لا يقدر على الظلم والكذب، وخرج عن قول من قال من أسلافه إنه يقدر على الظلم والكذب ولكنه لا يفعلهما؛ لعلمه بقبحهما وغناه عنهما، وجعل بين القولين منزلة فزعم: أنه إنما يقدر على ظلم من لا عقل له ولا يقدر على ظلم العقلاء، وأكفره أسلافه في ذلك وأكفرهم هو في خلافه»[4].

ويُصوب أبو الحسين الخياط ذلك القول؛ على النحو التالي:

«ثم ذكر (أي: ابن الريوندي) أبا جعفر الإسكافي فقال: كان يزعم: أن الله ليس بمستحق للوصف بالقدرة على ظلم العقلاء، ولكن يستحق الوصف بالقدرة على ظلم المجانين والأطفال، وهذا كذب على أبي جعفر؛ وقوله - في هذا الباب – إنه كان يزعم: أن الأجسام تدل، بما فيها من العقول والنعم التي أنعم الله بها عليها، على أن الله ليس بظالم لها، والعقول تدل بأنفسها على أن الله ليس بظالم

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص164.

(2) نيبرج: مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط، ص22.

(3) إبراهيم بن سيّار النَّظَّام المعتزلي (؟- ت231-هـ).

(4) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 169- 170.

قال: فليس يجوز أن يجامع وقوع الظلم منه ما دل لنفسه على أن الظلم ليس يقع منه. فقيل له: فلو وقع منه الظلم، كيف كانت تكون القصة؟ قال: كان يقع والأجسام معرّاة من العقول الدالة بعينها على أنه لا يظلم.

هذا قول أبي جعفر، وليس كل من ارتفع عقله كان مجنونا ولا طفلا. وما ذكره لأبي جعفر وعيبه له إلا كما قال الأعشى:

كناطحٍ صَخْرَةً [يومًا] ليَفْلِقَها   فلم يَضِرْها وَأَوْهى قرنَهُ الوعِلُ[1] ».

ب- أن بشر بن المعتمر (؟- ت226-هـ) أفرط بالقول في التولد:

«... حتى زعم: أنه يصح من الإنسان أن يفعل الألوان، والطعوم، والروائح، والرؤية، والسمع، وسائر الإدراكات، على سبيل التولد إذا فعل أسبابها، وكذلك قوله في الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، وقد كفره أصحابنا وسائر المعتزلة في دعواه أن الإنسان قد يخترع الألوان، والطعوم، والروائح، والإدراكات[2] .

ويُصحح الخياط ذلك القول؛ حيث يقول:

«وقد كذب وقال الباطل –أي: ابن الريوندي- ليس يقول بشر بما حكاه عنه من فعل هيئات الأجسام. ما يستحيل عند بشر أن يقعَ من فعل غير الله، وإنما زعم بشر: أن ما كان من الألوان يقع بسبب من قبله فهو فعله، فأما ما لا يقع بسبب من قبله؛ فذلك لله ، ليس له فعل فيه»[3] .

ج- أن جعفر بن مبشر (؟ - ت 234-هـ) قال في شُبه النِّكاح:

«وزعم أيضًا أن: رجلاً لو بعث إلى امرأة يخطبها ليتزوجها، وجاءته المرأة فوثب عليها فوطئها من غير عقد أنه لا حَدَّ عليها؛ لأنها جاءته على سبيل النكاح، وأوجب الحدَّ على الرجل ؛ لأنه قصد الزِّنا، ولِم يعلم هذا الجاهل أن المطاوعة للزاني زانية إذا لم تكن مكرهة، وإنما اختلف الفقهاء فيمن أكره امرأةً على الزِّنا، فمنهم من أوجب للمرأة مهرًا وأوجب على الرجل حدًّا، وبه قال الشافعي وفقهاء الحجاز، ومنهم من أسقط الحد عن الرجل لأجل وجوب المهر عليه، ولم يقل أحد من سلف الأمة بسقوط الحد عن المطاوعة للزاني كما قال ابن مبشر. وكفاه بخلاف الإجماع

---

(1) الخياط: الانتصار، ص 90.

(2) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 157.

(3) الخياط: الانتصار، ص 63.

خزيا»[1].

ويُقوِّم الخياط ذلك القول:

«ثم حكى (أي: ابن الريوندي) عن جعفر بن مبشر شيئا يعلم كذبه عليه ضرورة: زعم أنه كان يقول: إن رجلا لو وجه إلى امرأة ليتزوجها فجاءته فوثب عليها من غير عقد عقد نكاح ولا ولي ولا شهود لكان نكاحه إياها طلقا إذا كانت نيته أنه أحضرها ليتزوجها . يقال له : لسنا نعجب بعد هذا من شيء تقوله الويل لك! أما علمت أن كتاب السُّنن والأحكام في أيدي الناس؛ وفيه باب النكاح قد وصف قوله فيه؟ وهؤلاء أصحابه قد طبقوا الأرض، وهذه عانات أهلها كلهم يقولون بقوله وكانوا قبل ذلك على مذهب سليمان بن جرير فنقلهم إلى الاعتزال بحسن تأتّيه ورقة قصصه؛ فكيف استجزت الكذب على رجل هذه حاله وقوله قد شهر وعرف؟ ومن بعد فإن قول جعفر في الفقه مشهور، وهو اتباع ما في ظاهر القرآن والسنة والإجماع وترك القول بالرأي والقياس، فمن كان هذا أصله في الفقه كيف يجوز له أن يقول بما حكاه عنه صاحب الكتاب؟[2].

2- في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل» قول منسوب إلى أبي إسحاق النظام:

«... وكان إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام أبو إسحاق البصري مولى بني بحير بن الحارث بن عباد الضبعي أكبر شيوخ المعتزلة ومقدمة علمائهم يقول إن الله تعالى لا يقدر على ظلم أحد أصلاً ولا على شيء من الشر وإن الناس يقدرون على كل ذلك وأنه تعالى لو كان قادرا على ذلك لكنا لا نأمن أن يفعله أو أنه قد فعله فكأن الناس عنده أتم قدرة من الله تعالى وكان يصرح بأن الله تعالى لا يقدر على إخراج أحد من جهنم ولا إخراج أحد من أهل الجنة عنها ولا على طرح طفل من جهنم وأن الناس وكل واحد من الجن والملائكة يقدرون على ذلك فكأن الله عز وجل عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه وكان كل أحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى وهذا الكفر المجرد الذي نعوذ بالله منه ومن العجب اتفاق النَّظَّام والعلّاف[3] شيخي المعتزلة على أنه ليس يقدر الله تعالى من الخير على أصلح مما عمل فاتفقا على أن قدرته على الخير متناهية ثم قال النَّظَّام أنه تعالى لا يقدر على الشر جملة فجعله عديم قدرة على الشر عاجزًا عنه»[4].

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص 168.

(2) الخياط: الانتصار، ص 88-89.

(3) أبو الهُذيل العلّاف المعتزليّ (135هـ- ت226هـ).

(4) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستاني، الطبعة الثانية سنة 1395هـ، بيروت: دار المعرفة، (193/4).

ويُصَحِّحُ أبو الحسين الخياط ذلك القول:

«... وصاحب الكتاب (أي: ابن الريوندي) يُحيل أن يفعل الله جميع ما حكاه عن إبراهيم (أي: إبراهيم النَّظَّام) أنه يحيل القدرة عليه، فقد لزمه جميع ما شنّع به على إبراهيم إذ كان شريكه في القول به. وكان إبراهيم يزعم أن الظلم والكذب لا يقعان إلا من جسم ذي آفة قال: فالواصف لله بالقدرة عليهما قد وصفه بأنه جسم ذو آفة؛ لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه فلو وقعا منه لدل وقوعهما منه على أنه جسم ذو آفة. وكل ما أحال إبراهيم وصف الله بالقدرة عليه فصَاحب الكتاب يحيل وصف الله بفعله وبوقوعه منه(1).

3- في كتاب «التبصير في الدين» للإسفراييني قولٌ منسوبٌ إلى (عباد بن سليمان ؟ - ت 240هـ) في خلق الكفار نصه:

«ما خلق الله - تعالى - كافرًا قط؛ لأنَّ الكافر يشتمل على ذاته وكفره، والله لا يخلق الكفر عندي»(2).

ويُصلِحُ أبو الحُسين الخيَّاط ذلك القول في كتابه «الانتصار» :

«... ومن قول عباد: إن من زعم أن الله لم يخلق الكافرين والمؤمنين، فقد نفى عن الله خلق الإنسان؛ لأن الكافر عنده إنسان وكُفر، والمؤمن عنده إنسان وإيمان، فإذا نفى عن الله خلق الكافر والمؤمن فقد نفى عنه خلق الإنسان وخلق إيمانه وكفره، ونفي خلق الإنسان عند عباد شرك بالله وكفر. وقد كان يقول: إن الله خلق المؤمن والكافر، أي: خلق الإنسان المؤمن والإنسان الكافر»(3).

ب- كما ينسب إلى راهب المعتزلة قولًا:

«وكان يقول: كل من قال بجواز رؤية الباري سبحانه فهو كافر، ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر لا إلى غاية...»(4).

ويُصوب الخياط ذلك القول:

---

(1) الخياط: الانتصار، ص27.

(2) الإسفراييني: التبصير في الدين، 76.

(3) الخياط: الانتصار، ص 90-91.

(4) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص 78.

«ثم قال صاحب الكتاب: وكان يزعم أن من ذهب إلى أن الله تعالى يُرى بالأبصار بلا كيف فكافر بالله، وكذلك الشاك في كفره والشاك في الشاك لا إلى غاية: هؤلاء عنده كلهم كفار وإن كانوا يوافقونه على أن الله لا يرى بالأبصار.

ثم قال: وهكذا كان يقول في أصحاب القضاء والقدر.

ثم قال: وله كتاب وضعه في هذا الباب قد أكفر فيه أهل الأرض. اعلم –علمك الله الخير- أن أبا مُوسى كان يزعم أن من قال: إن الله يرى بالأبصار، على أي وجه قاله فمشبه لله بخلقه، والمُشبه عنده كافر بالله. فكذلك من وصف الله بأنه يقضي المعاصي على عِباده ويقدرها فمُسفه لله في فعله والمُسفه لله كافر به، والشاك في قول المُشبه والمُجبر فلا يَدري أحق قوله أم باطل؟ كافر بالله أيضًا؛ لأنه شاكٌّ في الله لا يدري أمُشبه هو لخلقه أم ليس بمُشبه لهم، أسَفيه هو في فعِله أم ليس بسفيه؟ وكذلك الشاك في الشاك أبدا، إذا كان شكه إنما كان في نفس التشبيه والإجبار أحق هما أم باطل؟ هذا قول أبي موسى المعروف، ولكن صاحب الكتاب يُحرِّف الكلام إذا حَكاه عن أهله يسمجه ويوحش الناس منه[(1)].

4- في كتابه «الملل والنحل» قولٌ منسوبٌ إلى أبي عثمان الجاحظ في شأن تخليد الكفار في النار:

«... وقوله في أهل النار: أنهم لا يُخلّدون فيها عذابًا، بل يَصيرون إلى طبيعة النار، وكان يقول: النار تجذب أهلها إلى نفسها دون أن يدخل أحد فيها»[(2)].

ويُصوِّبُ الخياط ذلك القول:

«وهذا كذب وزور. وهذه كتب الجاحظ في أفعال الطباع فانظر فيها، فإن وجدت فيها حرفًا واحدًا مما حكاه عنه هذا الماجن فهو صادق، وإلا فاعلم أنه كاذب بَهّات كذب عليه في الحكاية عنه أنه يُحيل فناءَ الأجسام ثم أردفه بكذب آخر، فالله المستعان.

ثم إني أُعْلمك أن صاحب الكتاب يُوافق الجاحظ في أفعال الطباع لا خلاف بينهما فيها، فإن كان القول بفعل الطباع يوجب على الجاحظ أن النار هي التي تُدخل الكفار نفسها وتُخلّدهم فيها، فهو واجب على صاحب الكتاب لمشاركته الجاحظ في القول بأفعال الطباع»[(3)].

---

(1) الخياط: الانتصار، ص 67-68.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، م (1) (95/1).

(3) الخياط: الانتصار، ص 92.

ب- كما يورد قولا منسوبا إلى ثمامة بن الأشرس (؟- 213هـ):

أن: «ثمامة بن الأشرس قال: إن الكفار والمشركين والمجوس واليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في يوم القيامة ترابا»(1).

ويُصحح الخياط ذلك القول:

«وهذا كذب على ثمامة. اليهود والنصارى وجميع الكفار عند ثمامة في النار خالدين فيها والكفار عند ثمامة هم العارفون بما أُمروا به ونُهوا عنه، القاصدون إلى الكفر بالله والمعصية له. فمن كان كذلك فهو كافر، فأما من لم يَقصد إلى المعصية لله فليس بكافر عنده، وكيف يقول ثمامة بما حكاه صاحب الكتاب عنه، وقد وجد الله لعَن اليهود والنصارى في غير موضع من كتابه؟ ولكنه كان يزعم أن هذا الاسم إنما يلزم القائل به بعد المعرفة، فأما من قال به وليست معه معرفة، فلا حجة عليه ولا يسميه يهوديًّا ولا نصرانيًّا ولا كافرًا. ولم يكن يقف على واحد ممن يظهر اليهودية فيقول: «هذا ليس بيهودي»، بل كان يحكم على كل من أظهر شيئًا من الكفر بحكم ما أظهره ويعتقد بقلبه، إن كان قاله بعد المعرفة. وكان يقول: كما حكم لمن أَظهر الإسلام بأنه مسلم: واعتقد بقلبه: إن كان باطنه كظاهره فهو مؤمن، وإن كان بخلاف ظاهره فليس بمؤمن: فكذلك قلت أنا: إن من أظهر الكفر فهو كافر وعقدي، إن كانت معه المعرفة والقصد، وإلا فليس هذا الاسم له لازما، وأما ما حكي عنه أنه كان يزعم أن نساء أهل القِبلة وأطفالهم وأطفال المؤمنين يَصيرون يوم القيامة ترابا، فكذب وباطل: لم يقله ثمامة ولا كان من مذهبه»(2).

5- في كتاب «منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية» إلزامًا على أبي هُذيل العلّاف في مسئلة فناء الجنة والنار:

«... فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما، وإنما أنكر ذلك الجهم بين صفوان؛ فزعم أن الجنة والنار يفنيان، وأبو الهُذيل العلّاف زعم أن حركات أهل الجنة والنار تنقطع ويبقون في سكون دائم»(3).

ويستدرك الخياط ذلك القول:

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل م (1) (90/1).

(2) الخياط: الانتصار، ص 86-87.

(3) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى سنة 1406هـ، (146/1 - 147).

وهذا كذب على أبي الهذيل وهو عنده كفر بالله؛ لأن الله جل ذكره يقول: ﴿ **أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا**﴾[1] وقال: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً**﴾[2] وأبو الهُذيل كان يزعم أن أكل أهل الجنة وشربهم وجماعهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجتمعة فيهم لا تفنى ولا تنقضي ولا تزول ولا تبيد. وإنما هذا الذي حكاه صاحب الكتاب قول جهم؛ لأن جهمًا[3] كان يزعم أن الله يُفني الجنة والنار وما فيهما ويبقى وحده كما كان وحده ويستدل على قوله هذا بقول الله تعالى: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ**﴾[4] قال: فالأول هو الذي كان ولا شيء معه وكذا الآخر هو الذي يبقى وحده لا شيء معه. فأما أبو الهذيل فإنه كان يزعم أن الجنة والنار وما فيهما باقيتان لا تفنيان ولا تبيدان أبدًا[5].

ب- وأيضًا في كتابه «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول» اعتباره حفصًا الفرد (ت ؟) من شيوخ المعتزلة:

قال ابن عبد الأعلى: سمعت الشافعي يوم ناظر حفصا الفرد – وكان من متكلمي المعتزلة- يقول: لأن يَلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام، وإني سَمعِت من حفص كلامًا لا أقدر أن أحكيه. وقال أيضا: قد اطّلعت من أهل الكلام على شيء ما كنت ظننته قط، ولأن يُبتلى العبد بكل ما نَهى الله عنه، ما عدا الشرك خير له من أن ينظر في الكلام».

وقال أيضًا: لو علم الناس ما في الكلام من الأهواء لفروا منه فرارهم من الأسد[6].

ويُنكر الخياط أن يكون ذلك المتكلم من فرقته حيث يقول:

«... يقال له: أما ضرار[7] وحفص (أي: حفص الفرد) فليسا من المعتزلة؛ لأنهما مشبهان لقولهما بالماهية ولقولهما بالمخلوق وفي الانتقاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتمر:

فنحن لا ننفك نَلقى عارًا نَفِرٌ من ذكرهُمُ فرارا
ننفيهمُ عنا ولسنا منهمُ ولا هُمُ منا ولا نرضاهُم

---

(1) الرعد: 35.
(2) التغابن: 9
(3) جهم بن صفوان السمرقندي (؟ - ت128هـ).
(4) الحديد:3.
(5) الخياط: الانتصار، ص 12.
(6) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم (د.ت)، القاهرة، ص (146/7).
(7) أي: ضرار بن عمرو الغنفاني الضبيّ (؟- ت190هـ).

إمـــــــامُهم جَهْـــــــمٌ ومـــــــا لجهْـــــــمٍ وصــحب عمــرو ذي التُّقــى والعِلْــم[1]

6- في «لسان الميزان» أخذًا عن ابن الريوندي اعتباره أحمد بن حائط (؟ - ت233) ذا الآراء الغالية من رجال المعتزلة حيث يقول:

«تلميذ النّظام، له مقالات شنيعة ذكرها ابن حزم وغيره. منها: إن للعالم خالقين: الله وهو القديم، والثاني محدث هو الكلمة، إلى غير ذلك من الخرافات»[2].

بينما ينفي الخياط أن يكون ذلك المتكلم منهم:

«... يقال له: قد أريناك أنه إن لزم المعتزلة أن يكون فضل الحَذاء (؟ - ت 257هـ) وابن الحائط منها لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الورّاق[3] منها؛ لأنكما قد كنتما منها دهرًا إلى أن ألحدتما فنفتكما عنها كما فعلت بفضل وابن الحائط لما ألحدا.

فإن وجب إضافة فضل وابن حائط إلى المعتزلة وجب أيضًا إضافتك وإضافة أبي عيسى إليها...»[4].

ويحكي ابن متويه المعتزلي (؟ - ت 469 هـ) في كتابه «التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض» أن ابن الريوندي أضاف إلى الجاحظ قولاً بعدم فناء الجواهر على الرغم من الإجماع على فنائها وأنه لو كان ذلك مذهبًا له لأورده غيره عنه[5].

وهكذا يتبين لنا الدور المهم الذي قام به ابن الريوندي في الإساءة إلى المعتزلة، بل يمكن القول: إن اتهاماته لهذه الفرقة ودعاويه كانت في مقدمة عوامل عدم استقامة النظرة إليها التي رافقتها حتى زمننا الحاضر!

وهذا في الواقع أمر يعتمد - بصفة أساسية - على ما يُسفر عنه البحث الوثائقي (الفيلولوجي) فإنه كلما نهضت الدراسات العلمية في هذا المجال ووفرت مقدارًا من المواد ظهرت

---

(1) الخياط: الانتصار، ص 133-134.

(2) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان المصدر السابق، (251/1).

(3) أبو عيسى الورّاق محمد بن هارون (؟ - ت247هـ).

(4) الخياط: الانتصار، ص 152.

(5) ابن متويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق: سامي نصر لطف وفيصل بدير عون، (د.ت)، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ص 208.

تأثيرات ابن الريوندي وكتابه فضيحة المعتزلة.

المبحث السادس -

العـالـم

يهدف أبو القاسم البَلْخِيّ الكَعبيّ من البحث في العالم الطبيعيّ إلى إثبات صـانع لـه، قد ذرأه من لدنه؛ ولـم يكن خوضه في العالم وموضوعاته من أجل وضع تفسير طبيعي له، على نحو ما فعل الفلاسفة الذين كانوا يبحثون في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته.

والحقُ أن مبدأ التوحيد - الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة - يقتضي – في المقام الأول – الردَّ على كل من أثار الرّيب والشُبهات حول وجود صانع للعالم، أو من قال بقدم المادة؛ وكان عصر الكعبي يموج بتيارات فكرية وعقدية شتى - كما سنرى بعد حين - ومن هذه التيارات أذكر في هذا الصدد: الفلسفة اليونانية التي تُرجمت كتب بعض رؤسائها في عصر أبي القاسم الكعبيّ - فيما يبين الأستاذ سانتلانا(1) - ومن المؤكد أن كتب أولئك الأوائل كان فيها جانب كبير من معارضة فكرة التوحيد؛ ذلك أن من أهم خصائص الحضارة الأبولونية – كما يُسميها فيلسوف الحضارة إشبنجلر، أوزفلد Spengler, Oswald، 1880، 1936-م – قيام الانسجام في مُختلِف مرافقها؛ ولهذا نظرت هذه الحضارة إلى فكرة الألوهية على أنها متناهية، على حدّ نظرتها إلى الإنسان بحسبانه كائنًا متناهيًا.

فأفلاطون لم تكن فكرة الألوهية واضحة في فلسفته؛ إذ يلاحظ في حديثه عن صلة الصور بعضها ببعض أنه يقول: إن الموجودات مرتبة ترتيبًا تصاعديًا، ويرتفع بهذه الموجودات شيئًا فشيئًا حتى يصل إلى أعلى صورة، وهي صورة الخير، فيقول(2): كما أن الشمس هي مصدر النور ومصدر الحياة في هذا الوجود، كذلك الحال في عالم الصور: صورة الخير هي مصدر النور ومصدر الحياة بالنسبة إلى بقية الصور؛ فجميع تلك الصور معلولة لصورة الخير بمعنى أنه: لـمّا كانت صورة الخير أعلاها درجة؛ فإنّ ما تحتها يَستمد وجوده منها، أو كما سوف يقول أرسطو فيما بعد: إن الأعلى في مجموعه هو عِلة الوجود في بقية المجموعة، فإذا كانت الصور علة الأشياء؛ فعلتها هي عِلة الوجود ومعنى هذا: أن عِلة العالم هي صورة الخير، فكيف تكون -

---

(1) سانتلانا: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق: محمد جلال شرف، سنة 1981-م، بيروت: دار النهضة العربية، ص154، 157.

(2) عبدالرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مادة: أفلاطون، وعزت قرني: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، الطبعة الأولى، سنة 1993-م، الكويت: منشورات جامعة الكويت، ص200.

إذن - الصلة بينها وبين الله؟

نـجد فـي ذلـك مـوقفين متعارضـين لأفلاطـون؛ فهـو فـي محـاورة مثـل: «فيلابـوس» أو «الـسياسة» يـجعل صـورة الخيـر والله شـيئًا واحـدًا، ولكـن - نجـده مـرة أُخـرى- فـي محــاورة «طيماوس» يقول: إنّ هناكَ من ناحية الصانع، وهنـاكَ من ناحيـة أخرى الصور؛ والصانع يـخلق العالم بأن يتأمل الصور؛ فهي -إذن- موجودة إلى جانب الصانع أو الله.

وعند أرسطو تعترض صفات المحرك الأول صعوبات كثيرة :

فبالنسبة إلى تصور أن الله تعقل صرف، نجد أنـه إذا أضفنا إلـى الله الحياة، فإننـا فـي هذه الحالة إمّا أن نفهم الحياة بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة بالنسبة إلى الإنسان، وإمّا أن نـضطرَّ إلـى القول بوجود تفسير للحياة غير هذا التفسير. فإذا فسَّرنا الحياة علـى النحـو الإنسانـي، اضـطُررنا –قطعًا- إلى القول بأن الحياة لا يمكن أن تفسَّر بالتعقل وَحْدَه، بل يـجب أن يضاف إلى ذلك الشهوة والإرادة، ولا يمكن لحياة أن تُفهم بدون هذه الملكات أو القوى الثلاث، فلابدّ -إذن- من البحث عن فكرة أُخرى للحياة؛ كي تكون متناسبة والصفة الأولـى لله، وهي أنه تعقل صرف.

ومثل هذا التصور للحياة لا يمكن أن يتم إّلا عن طريق السلب، وهذا مـا لـم يفعلـه أرسطو، وإنما فعله اللاهوتيون المتأخرون، وظهر عند رجـال القرون الوسطـى من مسيحيين ومسلمين بوجه خاص فيما سُمّي باسم اللاهوت السلبي، أو ما سُمّي باسم صفات السلب، في مقابل صفات الإثبات أو السلوب والصفات الإيجابية في الفلسفة الإسلامية.

وبالإضافة إلـى هذه الصعوبة، هنـاك صـعوبة أخـرى هـي أن الله محرك أول، ولكنّـه من ناحيـة أخـرى لا يفعل؛ فيجـب –إذن- أن نبحـث فـي الطريقـة التـي يـتم بهـا تحريـك المحـرك الأول للأشياء؟

إن برنـتانو – ومـن اقتفـى أثـره – ذهبوا: إلـى أنـه لا يوجد أي أثـر لهذا المحرك الأول! ولكنّ هذا القول باطلٌ لا يمكننـا أن نأخذ بـه؛ إذ إن كلمـة المحـرك الأول نفسها تكـون - فـي هذه الحالـة- تناقضًا في الحدود؛ لأن معناها العلة الفاعلية.

بَـيْدَ أن المسئلة - موضع البحث - هي كيفية فعل التحريك أو علـى أي نحـو يـتم تحريـك الله للكون؟

فنقـول: إن لـدينا فـي تـصور هـذه الكيفيـة صـعوبات كثيـرة؛ ولكـنّ أرسـطو يكتفـي بـأن يحـل المسئلة علـى أساس فكرة الصلة بين الهيولـى وبين الصورة - كدأبه في حل قضايا مذهبـه - إذ

إن الهيولى لـمّا كانت قوة نحو فعل ونزوعًا؛ فإنها تتجه إلى تحقيق الصورة باستمرار أعني: أن فيها اشتياقًا دائمًا إلى الصورة؛ وعلى هذا النحو تمامًا يكون تحريك الله باعتباره المعقول للأشياء؛ فإن الأشياء تتحرك بأن تعشقَ الله، وحركة العشقِ - في الواقع - هي العلة الفاعلية في هذه الحالة(1).

وقد نسب بعض مفكري الإسلام إلى القاضي أبي بكر الباقلاني، (؟، ت403-هـ، 1012-م)، من الأشعرية، أنه أول من صاغ المقدمات العقلية لمسائل العالم الطبيعي كإثبات الجوهر الفرد، والخلاء، والقول بأن العرض لا يقوم بالعرض، . . . إلى آخر هذه البحوث!

لكنّ الواقع يشير إلى أن المعتزلة كانوا أسبق إلى وضع هذه البحوث، فقد نسب القاضي عبدالجبَّار بن أحمد ذلك إلى أبي الهُذيل العلّاف؛ وتابعه هو مع شيء من التنظيم والتفصيل؛ فجعل بحوث الطبيعة مقدمة لأبواب التوحيد؛ من حيثُ إنها تدل على وجود الله باعتبار أنها مُحدَثة، وكل مُحدَث بحاجة إلى فاعل(2).

بل إن واصل بن عطاء، الغزّال، (80-هـ، 700-م، ت131-هـ، 749-م)، -فيما أرى- كان أسبق من أبي الهُذيل العلّاف في البحث في القسم الطبيعي، فقد وضع كتابًا -في هذا الشأن- بعنوان «الألف مسئلة في الردّ على المانوية»(3)، ونقل أبو الحُسين الخيّاط، المعتزليّ، في كتابه «الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم» - العديد من صور الكفاح بين المعتزلة وبين المانوية، تضمنت مسائل طبيعية متفرقة نحو: تناهي انقسام الجسم إلى غاية لا يتجزأ بعدها، والقول في الطباع، والابتداء والانتهاء

---

(1) عبدالرحمن بدوي: أرسطو، الطبعة الثانية، سنة 1980م، الكويت: وَكالة المطبوعات، ص175-176، وانظر - أيضًا - تفصيلًا :

Sambrsky, S.: The Physical World of the Greeks, Translated by: Dagut, Routledge and Kegan, Paul, 1960, London, p. 79.

وحسام الدّين الآلوسي: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، الطبعة الثانية، سنة 1400-هـ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص37، حاشية (5).

(2) ابن خَلدون: المقدمة. عبدالكريم عثمان: نظرية التكليف: آراء القاضي عبدالجبّار الكلامية، الطبعة الأولى، سنة 1391-هـ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص117.

(3) ابن المرتضى: طبقات المعتزلة، تحقيق: سُوَسنّة ديفلد فِلزَر، الطبعة الأولى، (د.ت)، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص35.

والفناء، ... إلخ.[1]

وأبو إسحـق الـنَّظَّام بـحث فـي العـالم الطبيعـي ومكوناتـه من الأجسام والأعراض، في كتابه «العـالم»، الـذي أشـار إليـه أبـو الحُسين الخيّـاط، فـي «الانتصـار والـردّ علـى ابـن الرونـدي الملحد»، وكتابه «الجزء»، الذي ذكره أبو الحسن الأشعري - في غير موضع - من كتابـه«مقـالات الإسلاميين».

ويوضح عبدالقاهر البغداديّ، (؟، ت429-هـ، 1037-م)، أن المراد من كلمة العـالم هو أن بعض أهل اللغة يقول: أن كلمة عالم مأخوذة من العَلم الذي هو العلامة، وهذا أصح؛ لأن كل ما في العالم علامة على صانعه ودلالة[2].

كما يوضح – أيضًا - أبو المعالي الجُوَيـْني، (419-هـ، 1028-م، ت478-هـ، 1085-م)، المـراد مـن كلمـة العـالم: أنـه جميـع مـا سـوى الله عنـد سـلف الأمـة، أمـا عنـد خلفهـا فهـو الجـواهر والأعراض؛ وقد سُمِّيَ بذلك لأنه مشتق من العلم والعلامة؛ فُسمي العلم علمًا لأنـه أمـارة منصوبة على وجود صاحب العلم؛ فكذلك العالم بـجواهره، وأعراضـه، وأجزائـه، وأبعاضـه؛ دلالة على وجود الرب[3].

يجعل إشبنجلر الـرَّمْزَ الأولـيّ البسيط للحضارة العربيـة أو السـحرية - كمـا يسميها أحيانًـا- متمثلاً في: التجويف الداخلي الهائل، ولكل حضارة من حضارات العالم رمزها الأولـيّ، الذي يعبـر عن خصائصها العامة وأهم سماتها.

ويرتبط الرَّمْزُ الحضـاري بالمكان، فالآباء الأولون لـمّا ألفوا أنفسهم فرادى فـي مواجهـة العالم ذي الجلال والمهابة، لا يقدرون على شيء منه؛ تفتقت عن قرائحهم طرائق قددًا من ألوان التفكير، كل زمرة تنظر إلى العالم وغيابته من الناحية التـي ألقـى المكـان ظلالـه عليهـا؛ فتصـورت العالم على نحو من الأنحاء - فعلى سبيل المثـال- نجد: أن الحضـارة القديمـة (اليونانيـة) نظـرت

(1) الخياط: الانتصار، ص6، 17، 31-34، 38، 43-45، 48-49.

(2) البغدادي: أصول الدين، ص34، المصدر السابق.

(3) أبـو المعـالي الجُـويني: لمـع الأدلـة فـي قواعـد أهـل السُّـنة والجماعـة، تحقيـق: فوقيـة حُسين محمـود، الطبعـة الأولـى، سنة 1965-م، القاهرة: الدار المصـرية للتـأليف، ص76، والإرشـاد إلـى قواطـع الأدلـة فـي أصـول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، الطبعـة الأولـى، سنة 1405-هـ، بيروت : مؤسسة الكتب الثقافيـة، ص39، ومحمد بن عليّ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيـق: أحمد حَسن، الطبعـة الأولـى، بيروت: دار الكتب العلمية، (383/3).

إلى العالم على أنه مغلق، ليس من ورائه شيء من خلاء أو ملاء، وتوسمته قائمًا على الوَحدة، في جميعه وأبعاضه؛ ومن هنا قالت بالانسجام الذي يسوده والتناسب في عَلاقات وَحداته الصُغرى، ولعلّ معنى كلمة كون (كوسموس) في اللغة اليونانية يشير إلى: معنى النظام؛ ولذلك كانت المادة هي الرمز الأولي للحضارة اليونانية.

وإذا ولينا وجهنا شَطر الحضارة الفِرعونية المِصرية، نجد أن رمزها الأوليّ تمثل في الطريق(1)؛ لأن الروح المصرية قد شعرت أنها في رحلة تسير على طريق الحياة الضيق المقدور لها؛ ولا تستطيع منه خلاصًا؛ وسوف تقدم عنه حسابًا -يومًا ما- أمام قُضاة العالم وحكامه، كما جاء في الفصل الخامس والعشرين من كتاب الموتى ؛ فهي في رحلة تسير في اتجاه واحد دائمًا.

وإلى هذا الرمز الأوليّ يعزى كل مظهر من مظاهر الحضارة المصرية: فالمعابد المنتسبة إلى الدولة القديمة، وأهرام الأسرة الرابعة الكبرى -بوجه خاص- لا تمثل مكانًا ذا أقسام لها معناها مثل: المسجد أو الكاتدرائية، وإنما تمثل تتابعًا مستمرًا لأمكنة متتالية، والطريق المقدس -الذي يفتح عند مدخل المعبد على النيل - يضيق شيئًا فشيئًا؛ كلما توغل المرء في السراديب، والدهاليز، والأبهاء ذات الأعمدة المتتابعة، والقاعات ذات القوائم، حتى يصل إلى حُجرة الميت(2).

ومبدأ التوحيد أو التوحيد في الإسلام منبثق من الرمز الأوليّ للحضارة العربية، فإن شعور هذه الروح بجلال الكون وسَعته و ضعفها بين يدي جبروته وطغيانه؛ حملها على نشدان الخلاص من نِيره ونفوذ تأثيره؛ وكان ذلك عن طريق الانتحاء صوب فكرة الإله الواحد الحق الذي يهيمن على العالم؛ ويفيض عليه بنعماء الخير والقسط والمساواة والجمال؛ ويهبه من لدنه معاني التكامل بين أجزائه والانسجام في شتى نواحيه.

من هنا؛ جاء -فيما أرى- اشتقاق كلمة العالم في اللغة العربية – كما يُبين عبدالقاهر البغدادي وأبو المعالي الجويني، على نحو ما سبق ذكره، من معنى الأمارة والعلامة المنصوبة الدالة على الصانع الذي خلقه؛ فالعالم بكليته دلالة أو إشارة أو قُل معنى يهدي

(1) عبدالرحمن بدوي: إشبنجلر، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص121.

(2) عبدالرحمن بدوي: المرجع السابق، ص122.

إلى من أحدثه[1][*].

الفرع الأول – مكونات العالم

(مبادئ الجسم الطبيعي ولواحق الجسم الطبيعي) :

العالم عند أبـي القاسم الكعبي يتكون من الجسم وكفى.

هـذا الجسم إذا انحـل إلـى أصـغر العناصـر المكونـة لـه، يـصبح حينئـذ جـوهرًا منفـردًا أو ذرة،[3] يشبهه أرسطو بالحرف في اللسان الذي هو أصغر مكونات الكلمة، أو هو بـمثابة النقطـة في الهندسة التي هي أساس سائر الرسوم والأشكال الهندسية.

وإذا اجتمعت الجواهر الفردة قام الجسم[4]، ويكون له خـواص تُسند إليـه هـي مـا اصـطُلح

---

(1) قـارن أبـا منـصور الماتريـدي: تـأويلات أهـل الـسُّنة، تحقيـق: محمـد مـستفيض الـرحمن، وإشـراف: جاسـم الجبوري، الطبعة الأولى، سنة 1404-هـ، بغداد: وَزارة الأوقاف – إحياء التراث الإسلامي، ص37.

(*) انظر تفصيلًا في مفهوم التوحيد عند المعتزلة: القاضـي عبدالجبّار: الـمُحيط بـالتكليف، جمـع: الحَـسن بـن أحمـد بن مَتُّوْيه، تحقيق: عمر السَيّد عزمـي، ومراجعـة: أحمـد فـؤاد الأهوانـي، الطبعـة الأولـى، (د.ت)، القـاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص36، وكتاب المجموع في المحيط بـالتكليف، من جمـع: الحسن بن أحمد بن مَتُّوْيه، عُني بتصحيحه ونشره: الأب جين يُوسُف هوبن، اليَسوعي، الطبعـة الأولـى، (د.ت)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص28، وانظر تفصيلًا: الـمُغني فـي أبـواب التوحيد والعدل، (الجزء التاسـع)، ضـبط الـنص: توفيـق الطويـل، وسـعيد زايـد، الطبعـة الأولـى، (د.ت)، القـاهرة: المؤسـسة المـصرية العامـة للتـأليف، ص37، ومتـشابه القرآن، ضـبط الـنص: عـدنان زَرزور، الطبعـة الأولـى، القـاهرة: دار التـراث، (181/1)، والـشيخ مُحمـد صَـادقابن سَـليم الدِمَـشْقي، العطّـار: الرافعـةُ للنقـاب عـن الفـرق بـين العلـل (وبـين) الأسـباب، (مخطـوط)، دار الكتـب والوثـائق المـصرية، رقـم «366-حكمـة»، الورقـة الأخيـرة، وأبـا المعـالي الجُوَيني: الكافيةُ في الجدل، تحقيق: فَوقية حُسين مَحمود، الطبعة الأولى، سنة 1399-هـ، القاهرة: مطبعـة عِيسى البابـي الحلبي، ص64.

(3) Richard, M, Frank: Beings and Attributes, The teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the classical period, 1978, New York: University of New York, p: 40.

(4) قارن :

Duncan B. Macdonlad: Development of Muslim theology, Jurisprudence and constitutional theory, First edition 1903 (Printing), New York: Charles Scribner's Sons, p.: 309.

عليه بالأعراض مثل: لون الجسم، وحرارته، وبرودته، ويبوسته...إلخ.

والجسم يشمل في مفهومه: الجسم المادي الطبيعي، كما يشمل الإنسان،وإن كان أكثر ما يعنيه أبو القاسم هو: الجسم الماديّ الذي يُكوّن العالم.

وفي هذا الصدد يقول الكعبيّ في إحدى الشذرات التي آلت إلينا:

«لمّا ثبت أنه ليس بجسم بَانَ أنه عَرض» (1).

ويذهب الكَعبيّ إلى أن: الجوهر إذا انفرد لا يتعرى من الأعراض.

وعلى ذلك: مكونات العالم هي مبادئ الجسم الطبيعي ولواحقه.

وتفصيل هذه المسائل؛ على النحو التالي:

---

(1) أبو مَنصور المَاتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، الطبعة الأولى، (د.ت)، الإسكندرية: دار الجامعات المصرية، ص16.

المبحث السابع –

مبادىء الجسم الطبيعي :

الأجســـام عند أبـي القاسِم البلْخِيّ

الكَعبيّ المُعتزلـيّ :

المطلب الأول -

الجوهر الفـرد :

يأخـذ أبـو القاسِـم البَلْخِـيّ الكَعبـيّ، المعتزلـيّ، بـمذهب الجـوهر الفـرد أو الجـزء الـذي لا يتجـزأ[1] ؛ واتبـع - فـي ذلـك - أبـا الهُـذيل العلّـاف، (ت 266-هـ، 880-م)، الـذي تـشير بعـض المصادر إلىﷺ أنه من أوائل القائلين بهذا المذهب[2] ، والاتجاه العام عند المتكلمين[3] .

---

(1) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص29، المصدر السابق.

(2) أبو الحَسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيّ الدين عبدالحميد، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1419-هـ، بيروت: المكتبة العصرية، (14/2)، وابن تيمية: منهاج السُّنة النبوية، في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1406-هـ، (5/8)، ودرء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الطبعة الأولىﷺ، (359-357/2)، وابن حَزم: الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل، لأبـي الفَتح الشهرستانـي، الطبعة الثانية، بالأوفست، سنة 1395-هـ، 1975-م، بيروت: دار المعرفة، م (3) (95/5)، وأبو الحُسين الخيّاط: الانتصار والردّ علىﷺ ابن الرونديّ المُلحد، ما قصد به من الكذب علىﷺ المسلمين والطعن عليهم، تحقيق : نِيبرج، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1344-هـ، 1925-م، القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، ص13. وقارن علـيّ مصطفىﷺ الغرابـي: أبو الهُذيل العلّاف: أول متكلم إسلاميّ تأثر بالفلسفة، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1949-م، القاهرة: مكتبة الحُسين التجارية، ص52، حيث اعتبر أبا الهُذيل هو أول من قال بفكرة الجوهر الفرد من المتكلمين؛ مطلقًا القول - في ذلك - دون الاستناد إلى دليل يؤيده !

(3) الشيخ المُفيد بن النعمان: أوائل المقالات، في المذاهب المختارات، تحقيق: فضل الله الزنجانـيّ، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1403-هـ، 1983-م، بيروت: دار الكتاب الإسلاميّ، ص108-109، وسيف الدين الآمدي، (أبو الحسن، عليّ بن عليّ): أبكار الأفكار في أصول الدين، (مخطوط)، القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (534-علم كلام)، ورقة 7، وعبدالقاهر البغدادي: أصول الدين، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1346-هـ، 1928-م، إستنبول، ص36، وابن حَزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، م (3) (92/5)، المصدر السابق، وفخر الدين الرازيّ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله كتاب تلخيص المحصل، لنصير الدين الطوسيّ، مراجعة: طه عبدالرؤوف سعد، الطبعة الأولىﷺ، (د.ت)، القاهرة: مكتبة الكليات

وأرى أن تفضيل أبي القاسم الكعبي لمذهب الجوهر الفرد، على إنكاره، كما فعل إبراهيم النّظّام يعود إلى نصبه له دليلاً على خلق الله العالم؛ والخلق هنا محمول على أنه – في ماهيته – الصيرورة من حال إلى آخر؛ وليس معناه الخلق من العدم؛ فالكعبي – كما برهنت – يعتبر أن الأشياء هي كذلك قبل كونها؛ لهذا فلا مشاحة – فيما أحسب – بين أخذه بالجوهر الفرد وقوله بالمعدومات.

على أن الأقوم كان إنكاره عقيدة الجزء؛ وهذا مذهب كل من يحسن القول من الأوائل - على حد تعبير ابن حزم - وتعليلي الخاص لذلك – أوجزه ههنا، ولعلي أعود إلى تفصيله فيما بعد- وهو أنه إذا كانت مقدورات الله ذات غاية ومحصاة؛ فمؤى ذلك أن تكون متناهية، وإذا كانت كذلك ألقت بظلالها على الذات الإلهية؛ فتمسي الذات متناهية؛ من حيث إن الفعل الإلهي ينصب في مفعول دائمًا لا انفصام بينهما، أو بعبارة أخرى العلة تحدث معلولها ويظلان مستصحبين دون أي تراخ في ترتب المعلول على ما أوجبه.

فلهذه الأسباب ولغيرها من حجج نفاة الجزء؛ كان من الأقمن أن يشايع أبو القاسم الكعبي الاتجاه الداعي إلى إنكار مذهب الجوهر الفرد، وله في ذلك مندوحة من رعاية مبدأ التوحيد حق رعايته.

غير أن بعض مفكري الإسلام أنكر مذهب الجزء الذي لا يتجزأ أذكر منهم: هشام بن الحكم، (؟، ت 199-هـ، 815-م)، من الشيعة(1)، و إبراهيم بن سيّار النَّظَّام، (؟، ت 231-هـ، 846-م)، من المعتزلة(2)، وابن حَزم الأندلسيّ، (384-هـ، 944-م، ت456-هـ، 1063-م)(3)، من أهل السُّنة، وفخر الدّين الرازيّ، (544-هـ، 1149-م، ت606-هـ، 1210-م)، من

الأزهرية، ص116، وابن رشد: مناهِج الأدلة، في عقائد المِلة، تحقيق: مَحمود قاسِم، الطبعة الأولى، سنة 1955-م، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص135.

(1) الشيخ عبدالله نعمة: هشام بن الحكم: رائد الحركة الكلامية في الإسلام، الطبعة الأولى، سنة 1405-هـ، 1985-م، بيروت: دار الفكر اللبناني، ص168-171.

(2) محمد عبدالهادي أبو ريدة: إبراهيم بن سيّار النَّظَّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، الطبعة الأولى، سنة 1365-هـ، 1946-م، القاهرة: لجنة التأليف والطباعة والنشر، ص119-120.

(3) ابن حَزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، م (3) (92/5)، المصدر السابق.

الأشاعرة[1]، وابن تيمية، (661-هـ، 1263-م، ت728-هـ، 1328-م)، من أهل السُّنة والجماعة[2]، وفلاسفة الإسلام[3].

وفي هذا المقام ليسمح ليّ القارئ الكريم – بعد أن بدأت بعرض رأي أبي القاسم الكعبي – أن أشير – بعجالة – إلى موقف النافين للجوهر الفرد، على سبيل الإلمام بأطراف الموضوع:

أحسب أن أبا إسحق النَّظَّام، المعتزلي، رأى أن: الجسم ينقسم إلى أجزاء، ولا غاية له من باب التجزؤ؛ ذلك أن الله قادر على أن يخلق أمثال هذا العالم[4]، لا سُلطان على قدرته المطلقة في السموات والأرضين وما بينهن؛ ومثلما أن القدرة بهذه السَعَة والجلال؛ يكون العلم الإلهي كذلك أيضًا؛ فلا انفصام بين هاتين الصفتين العظيمتين، وقد وضح ذلك القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزلي، (ت415-هـ، 1025- م)، على ما يبدو معبرًا عن رأي عام عند المعتزلة :

«وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي. فمن صح منه ذلك، فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالمًا؛ لأن الذي يشتبه الحال فيه ليس إلا كونه ظانًا ومعتقدًا؛ وذلك مما لا تأثير له في إحكام الفعل؛ ألا ترى أن أحدنا في أول ما يمارس الكتابة ويتعلمها، قد يظنها ويعتقدها، ثم لا يتأتى منه إيقاعها على هذا الوجه المخصوص؟ فصح - بهذا - أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد، ثبت في الغائب؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف غائبًا وشاهدًا»[5].

---

(1) فخر الدين الرازيّ: المباحث المشرقية، الطبعة الأولى، حيدر آباد الدكن، (485/1). ويبدو أن مخالفة الرازي للاتجاه العام عند الأشاعرة في القول بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ هو أثر من آثار امتزاج علم الكلام بالفلسفة. يقول أ.د. محمد صالح السيد في هذا الصدد: «لقد بدأ علم الكلام - منذ عصر أبي حامد الغزاليّ، (ت505-هـ) - ينحو منحى فلسفيًا، حتى صار عند المتأخرين مثل: فخر الدين الرازي، ممتزجًا بالفلسفة...». مدخل إلى علم الكلام، الطبعة الأولى، سنة 2001-م، القاهرة: دار قباء، ص139.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، (46/3)، المصدر السابق.

(3) الشهرستاني: رسالة في إثبات الجوهر الفرد، في ذيل نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: الفرد جيوم، الطبعة الأولى، بدون بيانات أخرى، ص505.

(4) أبو الحُسين الخيّاط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص33، 52، المصدر السابق.

(5) القاضي عبدالجبّار: شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحُسين، تحقيق: عبدالكريم عثمان، الطبعة الأولى، سنة 1384-هـ، القاهرة: مكتبة وهبة، ص157، والأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضي

ومن هنا؛ فلا مجال لتحدي عبدالقاهر البغدادي، (ت429-هـ، 1037-م)، وأبي الفَتح الشهرستاني، (ت548-هـ،1153-م)، من أن النَّظّام عارض ما جاء في القرآن في قوله: **(وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً)**(1)؛ لمّا جعل المادة تتجزأ لا إلى نهاية؛ كما أنه للسبب ذاته يسقط دفاع الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة حيث التمس ردّ مقالة أبي إسحـق إلى نزعته الحسيّة التي تأبى تصور شيءٍ بريءٍ من الجسميَّة(2).

الفرع الأول ـ تعريف الجوهر الفرد:

أ – في اللغة العربية :

المقابل اليوناني، واللاتيني، وما أخذ عن اللغة اللاتينية في اللغات الأوروبية:

Ousia (G), substantia (L), substance (E,F), substanz (D), sostanza (I)

يدل من حيث الاشتقاق في اللغة اليونانية: على الوجود، وعندما انتقل هذا اللفظ إلى اللغة اللاتينية أصبح معناه : شيء ما يندرج تحت أشياء أخرى(3).

ولـمّا ترجم محمد، بن عبدالله، بن المقفّع، (ت142-هـ، 760-م)، كتاب «المقولات» لأرسطو، فإنه استعمل لفظ (عين) في التعبير عن معنى كلمة (جوهر) عند أرسطو.

لكنّ المترجمين التالين له - في إبّان القرن الثالث من الهجرة - أخذوا يدخلون لفظ الجوهر، ويتركون - تباعًا - لفظ عين.

وكلمة جوهر كلمة فارسية مُعربة (كَوهر)، ومعناها في اللغة الفارسية: حجر كريم.

وبهذا المعنى انتقلت إلى العربية، وفي لسان العرب: «الجوهر : كل حَجَر يُستخرج منه شيءٌ ينتفع به، وجوهر كل شيء: ما خُلِقت عليه جِبلته».

عبدالجبّار بن أحمد، الأسد آبادي، تحقيق: فيصل عون، الطبعة الأولى، سنة 1998-م، الكويت: جامعة الكويت، لجنة التأليف والنشر، ص 72-73. وقارن الخياط: الانتصار، ص109؛ حيث نقل القاضي عبدالجبّار عنه، من غير أن يشير إلى ذلك؛ على عادته في كثير من الأحيان!

(1) الجن: 28.

(2) محمد عبدالهادي أبو ريدة: إبرهيم بن سيّار النَّظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص126-127، المرجع السابق.

(3) Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Edition, 2004, U.S.A.: University of Stanford, A: Substance.

والمعنى عند أرسطو، مرتبط بمذهبه في التغير: فالجوهر هو ما يبقى - على الرّغم من كل ما يطرأ على الشيء من تغيرات - وهو معنى غير ملحوظ في الترجمة العربية والفارسية للفظ اليوناني، وإنما الملحوظ فيها أنه: الأصل والشيء الأساسي (1).

ويلاحظ ابن تيمية، تقي الدين، أبو العباس الحرّاني، (661-هـ، 1263-م، ت 728-هـ، 1328-م)، أن لفظ جوهر ليس من أصل اللغة العربية، وإنما هو لفظ مُعرَّب، وليس مذكورًا في القرآن، ومع هذا فلمّا عُرِّب كان معناه في اللغة هو: الجوهر المعروف بأنه القائم بنفسه أو الشاغل للحيّز، فهو اصطلاح ليس من الأسماء اللغوية ولا العرفية العامة، ولا الأسماء الشرعية.

وقد قيل: إنه مأخوذ من كلام الأوائل، كاليونان وغيرهم؛ فإنه يوجد في كلامهم تسمية الشيء القائم بنفسه جوهرًا، وذُكر: أنهم سمّوه بذلك؛ لأن جوهر الشيء أصله، والقائم بنفسه هو الأصل.

ومن معانيه في اللغة: أنه من الجهر - على وزن فوعل - مما يعني: الظهور والوضوح، والقائم بنفسه يظهر ويعرف، قبل أن يعرف ما قام به من الأعراض (2).

ويوضح الأستاذ بول، كِرَوْس Paul, Kraus، 1904-1944-م، أن: و.ج. فُرْ لاني، ينبه إلى أن: محمد، بن المقفّع، يُعبر في كل ترجمته لكتاب «المقولات» لأرسطو عن معنى جوهر بلفظ (عين)، وأنه في الكتب الإسلامية غير الفلسفية - خصوصًا كتب الكلام والتصوف والغنوص الإسلاميّ (3) - نجد - حقًا- لفظ (عين) يستعمل مرادفًا للفظ جوهر (ذات)، ولكنّ هذا الاصطلاح غريب عن كتب الترجمة المتأخرة، وعن الفلسفة الأرسططالية التي قامت عليها؛ لذلك كان علينا أن نستنتج أن كلمة (عين) قد انتقلت إلى الدراسات الفلسفية في الإسلام في أول عهدها، ثمّ أقصتها - من بعدُ- كلمة (جوهر) من العلوم الفلسفية (4).

---

(1) عبدالرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، مادة: جوهر، (الملحاق).

(2) ابن تَيمية: الجواب الصحيح، لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: محمد حسن محمد حسن، الطبعة الأولى، سنة 1423-هـ، 2003-م، بيروت: المكتبة العلمية، (2/200-201). وانظر أيضًا: درء تعارض العقل والنقل، (1/44)، المصدر السابق.

(3) أي: المذاهب العرفانية.

(4) بول كِرَوْس: التراجم الأرسططالية، المنسوبة إلى ابن المقفع، مجلة الدراسات الشرقية، في ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة: عبدالرحمن بدوي، الطبعة الرابعة، سنة 1980-م، الكويت: وَكالة المطبوعات، ص111-112.

أخلص من هذا إلى أن المترجمين العرب الأوائل – ومنهم: عبدالله بن المقفّع- لـمّا واجهوا لفظ الجوهر في اللغة التي نقلوا عنها، وجدوا أن معناه –كما عند أرسطو- هو: القائم بنفسه والمستقل عن غيره الذي لا يُحمل عليه شيء، وذهب أرسطو - في بيان فحواه - إلى أنه: الصورة الفعلية المتحققة في الوجود المحسوس، وليس الهيولى التي تعني ما به الشيء بالقوة.

وذلك المعنى للجوهر مخالف لمفهوم التوحيد في الإسلام؛ لأن المخلوقات جميعًا قائمة بالله الذي أوجدها، وليس ثم شيء منها يقوم بذاته، دون إرادة الله البارئ المصور.

ومن ثم؛ فقد آثر هؤلاء المترجمون استعمال لفظ (عين)؛ حيث وجدوه مناسبًا لمعنى كلمة (جوهر)؛ وفق المفهوم الدينيّ عندهم.

ويعني هذا اللفظ - كما يبين أبو الحسين بن فارس، (ت395-هـ، 1005-م)- في كتابه «معجم مقاييس اللغة» ما يلي:

العين، والياء، والنون، أصل واحد صحيح يدل على: عضو به يُبْصَر ويُنظَر، ثم يُشتقُّ منه.

قال الخليل :

العين النّاظرة لكل ذي بصر . والعين تجمع على أعين وعيون وأعيان.

وعين القلب مثل على : معنى التشبيه، ومن أمثال العرب في العين قولهم: لا أفعله ما حملت عيني الماء أي: لا أفعله أبدًا.

ومن الباب: العين الجارية النابعة من عيون الماء، وإنما سُمّيت عينًا؛ تشبيهًا لها بالعين النّاظرة؛ لصفائها ومائها، ويقال: قد عانت الصخرة؛ وذلك إذا كانَ بها صدعٌ يخرج منه الماء.

ومن الباب: العين أي: السَّحاب ما جاء من ناحية القبلة، وهذا مشبه بمشبه؛ لأنه شبه بعين الماء، التي شبهت بعين الإنسان، وعين الشيء: نفسه... إلخ[1].

إنّ الاقتباس بين حضارة وأخرى أمر مشاهد[2]، وهناك العديد من الأمثلة التي يمكن

---

(1) أبو الحُسين بن فارس: معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، مادة: عين.

(2) Oswald Spengler: The decline of the west, from translation by Charles Francis Atkinson, First edition, New York: Vintage books, 2006, p: 268.

وانظر تفصيلًا في فلسفة إشبنجلر:

H. Stuart Hughes: Oswlad Spengler, reprint originally published: New York, 1952, Transaction publishers, London, 1992.

الاستدلال بها على ذلك، لكنه لا يحدث على نحو ما اعتقد كثير من الباحثين ؛ ذلك أن كلّ حضارة من حضارات العالم مغلقة على نفسها ومعزولة عن غيرها، والتبادل في المبادئ والأفكار بين الحضارات؛ يقتصر على الشكل وحسب، دون أن يمتد إلى المضمون والمحتوى، في حقيقة الأمر؛ فلكل حضارة روحها الخاصّة التي تعبر عن مكوناتها الداخلية وشعورها المتفرد وتميزها عن غيرها من سائر وحدات التاريخ العام(1)، فكما يقول نيتشه : لكل حضارة أسلوبها الخاص.

ومن أجل ذلك؛ عندما ترجم المترجمون العرب القدامى لفظ القائم بذاته (الجوهر)، فإنهم لم يعطوه من اللغة العربية اللفظ الذي يتفق ومعناه في اللغة التي نقلوه منها، خصوصًا اللغة اليونانية، وإنما عمدوا إلى اصطفاء ما يناسبه من المعنى القائم في الحضارة العربية التي ينحدرون منها؛ والتي تتخذ من التوحيد صراطًا لها.

وثمة أمثلة أخرى على تدخل المترجمين في النصوص التي ينقلون منها وعدم وقوفهم عند المعنى الذي يبتغيه مؤلف النص؛ كما هو ملاحظ(2) في ترجمة السريان في مجال الميتافيزيقا والقيم من فلسفة اليونان، فإنهم - أحيانًا - كانوا يستبدلون أفكارًا مسيحية بالأفكار اليونانية مثل: إلـــه بدلًا من آلهة، وبطرس وبولس بدلًا من سقراط وأفلاطون، في حين أنهم في المنطق والفيزيقا كانوا يلتزمون بوضع اللفظ الذي يقصد إليه الكاتب؛ من حيث إنه لم يكن هناك ما يمس عقيدتهم الدينية.

وفي هذا الصدد ينبغي لي أن أطرح التساؤل التالي :

لماذا استعاض النقلة - في القرن الثالث من الهجرة وما تلاه - بلفظ (عين) - الذي كان مستخدمًا من قبلهم - لفظ (جوهر)؛ وذلك لمعنى الشيء القائم بذاته، على الرّغم من أن لفظ

وانظر -كذلك- حول أهم الانتقادات التي وجهت إلى فلسفة الحضارة عند إشبنجلر، مع مناقشة الردود عليها، بخاصّة من ناحية افتراض قيام قوانين تحكم تطور التاريخ الإنساني؛ ما أورده Karl Popper في كتابه القيّم:

The Poverty of Historicism, printed from first edition, 1957, London, 2002, International Ltd., Padstow, Cornwall.

خصوصًا صفحة رقم 11.

(1) Oswald Spengler: The decline of the west, p: 268, Ibid.

(2) أحمد محمود صبحي: فلاسفة الإسلام، مذكرات على الآلة الكاتبة، لطلبة الفرقة الأولى، (د.ت)، الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، كلية الآداب، ص3.

جوهر لفظ غريب ومُعرَّب؟

أحسب أنّ الأمر في ذلك لم يكن نتيجة لغموض لفظ (عين) وتعدد معانيه، كما ظن الأستاذ الدكتور عبدالرحمن بدوي (1)، أو نتيجة لحسن تأتي النقلة في عملهم؛ في تجنب الألفاظ غير الدقيقة في التعبير عن المعنى المراد: فانصرفوا إلى لفظ (گوهر) في الفارسية، وعربوه بجوهر؛ على اعتبار أنه منطو على مضمون فلسفي؛ فقد أوردت موسوعة ستانفورد الفلسفية «Stanford Encyclopedia»: أن مفهوم الجوهر هو في أساسه اصطلاح فلسفي فني (2).

وإنما يعود السبب إلى أن أولئك النقلة كانوا أكثر بُعدًا من المترجمين السابقين عن المعاني القائمة في الحضارة العربية التي ينتسبون إليها، فاستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير.

ولعلَّ أبا العباس، تقيَّ الدين، ابن تيمية - كما هو واضح من آرائه، على النحو الذي أسلفت له قريبًا - أنموذج آخر يضاف إلى عبدالله بن المقفّع وغيره، لمفكرين أكفاء أبناء بُجدَتها؛ كانوا يعبرون عن حضارتهم ويمثلونها أحسن تمثيل!

ب- تعريف الجوهر الفرد

اصطلاحًا في علم الكلام :

يورد الشيخ المفيد، محمد بن النعمان، (338-هـ 949-م، ت413 -هـ 1022-م)، في كتابه «أوائل المقالات في المذاهب المختارات» تعريفًا للجوهر الفرد، يحتمل – على سبيل التخمين – أن أبا القاسم الكعبي يأخذ به، وللتوضيح – للقارئ الكريم – أقول: أنني استند في هذا التخمين إلى أنه من الملاحظ أن الشيخ المفيد يوافق الكعبي في كثير من المسائل الكلامية؛ كما يظهر من أقواله المبسوطة في هذا الكتاب (3)، كما يلاحظ في التعريف الذي أورده بعد قليل أن ابن المعلم عممه، ثم استثنى النظام من رجال المعتزلة باعتباره من نفاة مذهب الجزء، كما ذكرت سابقًا، وفي الجملة سوقي لهذا التعريف لا يعدو غرض الاستئناس به.

يقول الشيخ المفيد، ابن المعلم:

«الجواهر عندي هي: الأجزاء التي تتألف منها الأجسام، ولا يجوز على كل واحد نفسه

---

(1) عبدالرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، المصدر السابق.

(2) Stanford Encyclopedia of Philosophy, Ibid.

(3) انظر تفصيلًا في كثير من الموافقات بين هذين المفكرين: مارتن مَكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ترجمة: عليّ هاشم، الطبعة الأولى، سنة 1371-هـ، إيران - مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ص254، وأبا القاسم البَلْخِيّ: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص23، المصدر السابق.

الانقسام، وعلىﭼ هذا القول أهل التوحيد كافة، سوى شذاذ من أهل الاعتزال، ويخالف فيه الملحدون، ومن المنتمين إلى الموحدين: إبـرﭬهيم بن سيّار النَّظّام» (1).

كما يذكر أبو رشيد النَيْسابُوري، المعتزليّ، (ت436 -هـ، 1044-م)، أن أبا القاسِم الكَعبيّ يقول:

«الجوهر لا يحصل في جهة إلّا إذا كان هناك جوهرٌ آخر، ولا يكون متحيزًا إلّا إذا كان هناك جوهر آخر».

ويوضح النيسابوري أنّ: «الأقرب أن يكون هذا الخلاف –أيضًا- خلافًا في عبارة؛ لأن الذي نعنيه بقولنا متحيز هو: ما له ولأجله تتعاظم الأجزاء بانضمام بعضها إلى بعض، وهذا مما يثبته، وإن كان يمتنع من تسميته بأنه متحيز» (2).

ويوضح الجُرجاني، عليّ بن محمد، (740-هـ، 1339-م، ت816 -هـ، 1413-م)، حدَّ الجوهر المنفرد حيث يقول:

«إن الجزء الذي لا يتجزأ جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام أصلاً، لا بحسب الخارج ولا بحسب الوهم أو الفرض العقلي، وتتألف الأجسام من أفراده بانضمام بعضها إلى بعض، كما هو مذهب المتكلمين» (3).

يتبين من هذه التعريفات، أنه عند أبي القاسِم الكَعبيّ: الجسم مهما تفرق لا مناص أن يقف

---

(1) الشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص108-109، المصدر السابق، وانظر كذلك:
Duncan B. Macdonald: Development of Muslim theology, Ibid, p 309.

(2) أبو رشيد النَيْسابُوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق: معن زيادة، ورضوان السيد، الطبعة الأولىﭼ، سنة 1979-م، ليبيا: معهد الإنماء العربي، ص61، وقارن تفصيلًا: في التوحيد – ديوان الأصول، ضبط نصه: محمد عبدالهادي أبو ريدة، الطبعة الأولىﭼ، سنة 1969-م، القاهرة: وَزارة الثقافة، ص85، والحَسن بن مَتُّوْيه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق: سامي نصر لطف، وفيصل بدير عون، وتصدير: إبرﭬهيم مدكور، الطبعة الأولىﭼ، (د.ت)، القاهرة: دار الثقافة، ص124، وأبا حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنُيا، الطبعة الثانية، سنة 1960-م، القاهرة: دار المعارف، ص140.

(3) الجُرجاني: التعريفات، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، الطبعة الأولىﭼ، بيروت: مكتبة عالم الكتب، ص107، وانظر تفصيلًا القاضي أبا بكر الباقلّاني: الإنصاف في أسباب الخلاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولىﭼ، سنة 1369-هـ، القاهرة، ص10، وسعد الدّين التفتازاني: حاشية علىﭼ مختصر المنتهىﭼ الأصولي، مصور عن الطبعة الأولىﭼ، بيروت: دار الكتب العلمية، (3/2).

عند بداءة لا يتعداها؛ وذلك هو الجوهر الفرد أو الذرة، والتحيز شرط ضروري في الجوهر الفرد، لا يمكن خلوه منه بتة؛ ويُعزى ذلك إلى أن الجوهر الفرد لا يقوم بذاته، على نحو ما تصور أصحاب الهيولى من المتفلسفة(1)؛ الذين قالوا: إن الجسم به جوهر هيولاني، ذو وجود بالقوة وصورة حادثة؛ مما ينبئ عن عقيدتهم بقدم العالم من حيثُ الزمان: فعندهم ثمَّ قدم بالذات وهو الذي ليس لذاته مبدأ هي به موجودة، وقدم بالزمان وهو الذي لم يتقدمه الزمان. والقديم بالذات، يقابله المحدث بالذات وهو الذي يكون وجوده من غيره، كما أن القديم بالزمان يقابله المحدث بالزمان وهو الذي سبق عدمه وجوده سبقًا زمانيًا، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، فالقديم بالذات أخص من القديم بالزمان(2).

وأبو القاسِم الكعبيّ يريد الوصول من إثبات تحيز الجوهر إلى إثبات حدث العالم: فالله خلق العالم في صورته، ولا يُسّمى الجوهر في العدم كذلك؛ لأن هذا يؤذِن بنفي الإيجاد والبرء، كما يؤذن بإثارة القول فيما سوف يتحيز الجوهر في تلك الحال(3)، وسوف يتصف بسائر صفاته الأخر!

ومن هنا؛ سوف يؤدي ذلك إلى أن يُمسي مفهوم الشيء: هو الحال في الأعيان؛ في حين – وكما مر بنا من قبل – يقتضي مذهب التوقيف – الذي أقمت أنا الدلائل المؤيدة لأخذ الكعبي به –أن يكون معنى الشيء: سمة لكل ما يعلم ويخبر عنه.

ومن الممكن – فيما أذهب – الاعتلال في تجزئة الجسم إلى نهاية بأن: الله هو الآخِر ؛على نحو ما كان هو الأول: فالعالم بمكوناته من أجسام، وأعراض، وجواهر، متناه، ومن مقتضى الإحصاء والإحاطة والقدرة تناهي المحدثات، ولمَّا كان القديمُ ليس بذي غاية ولا نهاية، ولا يجري عليه بعض ولا كل؛ وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية؛ وأن له كلًا وجميعًا،

---

(1) الكِندي: رسائل الكندي، تحقيق: محمد عبدالهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية، منقحة ومصححة، القاهرة: مطبعة حسان، (61/1)، وأبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة، (143/3)، المصدر السابق، وإمام الحرمين، أبو المعالي الجُوَيْني: البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم محمود الديب، الطبعة الأولى، سنة 1412-هـ، القاهرة: دار الوفاء، (153/2).

(2) الجُرجاني: التعريفات، ص179، المصدر السابق، وابن سينا: النجاة، تحقيق: محي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، سنة 1938-م، القاهرة، ص218.

(3) أبو رشيد النَيْسابُوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص37-38، وابن مَتُّوْيه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص76، المصدر السابق.

والمحدثات[1] ذات أبعاض؛ و ما كان كذلك فواجب أن يكون لـه كل وجميع، ولـو جـاز أن تكـون أبعاضٌ لا كلَّ لها جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاض؛ فلما كان هذا محالًا؛ كان الأول مثله.

ومما يثبت انحلال الجسم إلى آخر -كذلك أيضًا - ما يذكره دعاة مذهب الجزء من الأوائل؛ حيث يضربون مثلاً[2]: بأجزاء الجبل وأجزاء الخردلـة، ويتساءلون -في هذا الشأن- أيـما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة؟ وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين؟ فلو منع مانع من انتهاء التجزئة، تساوى الكبير والصغير؛ وذلك خُلف.

الفرع الثاني - مساحة الجوهر الفرد وجهته :

ينفي أبو القاسِم الكعبيّ أن يكون للجزء الذي لا يتجزأ أي حظ من المِساحة؛ لأن مساحته بغيره كما أن طوله بغيره - على حد تعبيره - بكلمة أخرى: يخلو الجوهر من أن تكون المساحة صفة ذاتية به - كما ذهب أبو هاشم الجُبّائيّ وغيره من البصريين-[3] وإنما المساحة تنتج من التركيب الذي هو عرض، حيث يتجاور جوهران فصاعدًا، وقد رأى البَلْخيُّ في هذه المسئلة رأي أبـي الهُذيل العلّاف، فيما حكى أبو محمد، بن حزم الأندلسيّ[4].

وذهب أبو رشيد النَيْسابُوري وأبو هاشم الـجُبّائـيّ إلى أن ما دل على توافر المساحة للجزء: أن المرء لو أخذ جسمًا طوله عشرون ذراعًا، وقطعه عشرين قطعة، فلا تتناقص مساحته نتيجة لتناقص تركيبه، كما اعترضا بدليل آخر: أنه على قياس رأي الكعبي، يجوز أن يجتمع في الجزأين من التأليف، مثل ما في سائر أجزاء الدنيا؛ فكان يجب أن تكون مِساحتهما مثل مساحة الدنُيا![5]

---

(1) أبو الحُسين الخيّاط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص10.

(2) ابن حَزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، (96/5)، المصدر السابق، وقارن الخيّاط: الانتصار، ص36، وابن مَتُّوْيه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص170-172، 162، المصدر السابق.

(3) أبو رشيد النَيسابُوري: المسائل في الخلاف، ص58، وابن مَتُّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص181، وانظر تفصيلًا: س- بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين، وعَلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية: محمد عبدالهادي أبو ريدة، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ص7-8، وقارن الشيخ المُفيد، حيث خالف الكَعبيّ وأثبت المِساحة للجزء. مارتن مَكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص257، المرجع السابق.

(4) س-بينيس: مذهب الذرة نقلًا عن: ابن حَزم في الفِصل في الملل والأهواء والنحل، ص8.

(5) النَيسابوري: المسائل في الخلاف، ص58، المصدر السابق.

كما يرفض الكعبيّ أن تكون جهة الجوهر المنفرد صفة ذاتية ترجع إليه؛ فالجهات الست: اليمين، والشمال، والفوق، والتحت، والأمام، والخلف، هي غيره؛ مثلما أن طرف الشيء غيره، وهذا ما يأخذ به الجُبّائيّ[1]، والقاضي عبدالجبّار بن أحمد،[2] ودان به من قبل أبو الـهُذيل العلّاف[3].

ولا يجوز أن يوضع الجزء علىﷺ موضع الاتصال من الجزأين، ويمكن الاستدلال علىﷺ ذلك؛ بأنه إذا وُضع خط من أربعة أجزاء، ووضع علىﷺ كل من طرفيه جزء؛ فإن وضع جزء لا يلاقي واحدًا من الطرفين؛ يوجب أن يكون الخلل الحاصل بين الطرفين يصغر عن الجزء، علىﷺ الرّغم من أنه الأصغر، علىﷺ الإطلاق، ويتابع القاضي عبدالجبّار، أبا القاسم، فيما يحكي الحسن بن مَـتُّويْه[4].

وأرى أن أبا القاسم الكعبي – في هذه المسائل الثلاث – كان يكّدُ إلى الحفاظ علىﷺ وَحدة الجزء؛ لكيلا يصيبها الانقسام؛ فالجزء عنده لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق له، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق،[5] كما وصفت بديًّا، ومن شأن إثبات المِساحة له أو الجهة مكنة التساؤل فيما إذا تعد جزءًا منه؟

بل إنه كان يحافظ علىﷺ مبدأ التوحيد ويرعاه حق رعايته، فالله أوجد العالم، وانتهاء انحلال المادة إلى غاية؛ دليل يتخذه أبو القاسم الكعبي؛ لإثبات وجود صانعٍ للعالم، كما سبق بيان ذلك[6].

الفرع الثالث ـ تجانس الجواهر الفردة واختلافها :

---

(1) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص60، وابن مَتُّويه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص187-188.

(2) أحمد بن يحيىﷺ بن المرتضىﷺ: البحر الزخّار، وبهامشه كتاب جواهر الأخبار والآثار، لمحمد بن الصَّعدِي، إشراف ومراجعة : عبدالله محمد الصّديق، وعبدالحفيظ سعد عطية، الطبعة الأولىﷺ، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، (101/1).

(3) النيسابوري: المسائل، ص60، وابن متويه: التذكرة، ص187-188.

(4) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص96، 98، وابن متويه: التذكرة، ص175-176، المصدر السابق، وابن المرتضى: البحر الزخّار، (101/1)، المصدر السابق.

(5) انظر تعريف أبي الهُذيل العلّاف. الأشعري: مقالات الإسلاميين، (14/2).

(6) انظر ما سبق، ص ، من الدراسة.

يقول أبو القاسم الكعبي - في أكثر كتبه، في الفصل الخاص بنفي التشبيه والتجسيم عن الله– إنه: ما من جسم إلّا وله شبيه أو يجوز أن يكون له شبيه، وإنه لابدّ أن يشترك المثلان في جميع الصفات، إلّا الزمان والمكان[(1)]، في حين ذهب جمهور المعتزلة إلى أن الجواهر علىﮦ جنس واحد، ولا تختلف في الحقيقة[(2)].

وقد ركن الجمهور في الاستدلال علىﮦ رأيهم، إلى غير واحد من الأدلة، من أهمها ما يلي:

أ – يلتبس علىﮦ إدراك المرء أحد الجوهرين بالآخر علىﮦ الرغم من عدم تعلقهما؛ ومنشأ ذلك تجانسهما إلى الحد الذي أوجد الغموض.

ب- لو كانت غير متجانسة لافترقت في الحكم؛ لأن ذلك مقرر في كل مختلفين، بل هي مشتركة في أنها جواهر ومتحيزة في الوجود، وكل منهما يحتمل من الأعراض ما به غيره[(3)].

وللمرء أن يتساءل - ها هنا - أكان قول جمهور المعتزلة أكثر انسجامًا ومفهوم التوحيد - الأصل الأول- ما دامت الجواهر ذات صبغة واحدة، حيث فطر الله الجسم عليها؟

بَلْهَ ذلك، فما أرى إلا أن مقالة أبي القاسم أوفى في التعبير عن التوحيد والإعراب عن مراميه؛ ذلك أنه كان يرىﮦ أن الأجسام قدْ تنحل إلى الاسطقسات الأربعة التي تتركب منها وهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة، كاستحالة[(4)] الماء بخارًا، أو البخار ماءً، والحيوان مواتًا، والموات حيوانًا....

وهذا منه مذهب في الطبع - كما نرى تفصيل ذلك بعد حين-[(5)] وما دعاه إليه هو رغبته

---

(1) أبو رشيد النَيسابُوري: المسائل في الخلاف، ص29، 36-37، وابن المرتضىﮦ: البحر الزخّار، (100/1). ويوافق فخرُ الدّين الرازيّ أبا القاسم الكَعبيّ في هذه المسئلة. انظر فخر الدّين الرازيّ: شرح عيون الحكمة، لابن سينا، (مخطوط): دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (3916)، ورقة 158.

(2) النَيسابُوري: المسائل، ص29، والشيخ المُفيد: أوائل المقالات، ص110 المصدر السابق، والأشعري: مَقالات الإسلاميين، (9/2)، المصدر السابق، وابن المرتضىﮦ: البحر الزخّار، (100/1)، المصدر السابق، وموسى بن ميمون : دَلالة الحائرين، تحقيق: حسين أتاي، الطبعة الأولىﮦ، سنة 1428-هـ، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ص197.

(3) النَيسابُوري: المسائل، ص29، 33.

(4) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص122، المصدر السابق.

(5) انظر، ص.....، من الدراسة.

فـي توكيـد القـدرة الإلــهية وبيـان سَـعتها لا تغادرهـا صـغيرة ولا كبيـرة؛ فـإن القـول بتجـانس الجواهر - على معنى قيام مبدأ واحد تصدر عنـه الأشياء أشتاتًا كلهـا أجمعين - أمـر تنتقصه قدرة المبدأ نفسه، إذا ما قيس ذلك بـمبادئ عدة، تجاوز طاقاتها مكنته، وفضلاً عن ذلك؛ فإنه يـَنظر إلى الجواهر على أن بها خصبًا ونـتاجًا، وليست بساكنة هامدة، وأن الله خوَّلها أن تفعل الأفعال، التي قد قدّر لها، من تلقاء نفسها.

المبحث الثامن -

مذهب الطبائع عند أبي القاسِم البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ :

يذهب أبو القاسم الكعبيّ إلى أن الله أودع الأجسام الطبيعية والإنسانية الطاقة على فعل الأفعال بأنفسها؛ وكل جسم يخضع لطبعه إذا خُلّي وما هو عليه، فالله[1] - طبع الحجر طبعًا وخلقه خلقة، إذا دفعته اندفع، وإذا بلغ قوة الدفع مبلغها، عاد الحجر إلى مكانه طبعًا.

والأجسام تتركب من العناصر الأربعة التالية: البرودة، والحرارة، والرطوبة، واليبوسة.

يقول أبو القاسم الكعبيّ في كتابه الموسوم «ما خالف فيه أصحابه»[2]، وفي كتابه «المقالات، وعيون المسائل والجوابات»، كما يورد أبو رشيد النيسابوري:

«... الأجسام التي تظهر في العالم مكونة من الطبائع الأربع، وإن كان الله قادرًا على أن يحدثها لا من هذه الطبائع.

...وللأجسام طبائع بها تتهيأ أن نفعل فيها وبها ما يفعله الحيُّ القادر بقدرته... ففي الحنطة خاصيّة أنه لا يجوز أن ينبت عنها الشعير، ما دامت الطبيعة والخاصية فيها، وأن نطفة الإنسان لا يجوز أن يخلق الله منها حيوانًا آخر.

... وكل الأجسام التي تتحلل وتفسد مخلوقة من الطبائع الأربع؛ ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض»[3].

ويفصل الشيخ المفيد ما أجمله النيسابوري، نقلاً من موطن آخر من كتاب «المقالات، وعيون المسائل والجوابات»؛ على النحو التالي:

«...إن الطباع معان تحلّ الجواهر، يهيأ بها الفعل للانفعال، كالبصر وما فيه من الطبيعة التي بها يتهيأ لحلول الحس فيه والإدراك وكالسمع والأنف السليم واللهوات، وكوجوده في النار التي تحرق به ومن أجله ما أمكن بها الإحراق، والأمر في ذلك وما يشبهه واضح الظهور والبيان.

---

(1) الشَهرستاني: الملل، على هامش الفِصل، لابن حَزم، م (1) (70/1).

(2) انظر: ثبت مصنفات الكَعبيّ، ص 55، من الدراسة.

(3) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص133.

إن ما يتولد بالطبع فإنما هو لمسببه بالفعل في المطبوع، وإنه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطباع، وهذا مذهب أبـي القاسم الكعبي، وهو خلاف مذهب المعتزلة في الطباع، وخلاف الفلاسفة الملحدين - أيضًا - فيما ذهبوا إليه من أفعال الطباع، وأباه الجُبّائيّ، وابنه، وأهل الحشو، وأصحاب المخلوق والإجبار.

وقد ذهب كثير من الموحدين إلى أن الأجسام كلها مركبة من الطبائع الأربع وهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. واحتجوا في ذلك بانحلال كل جسم إليها، وبما يشاهدونه من استحالتها كاستحالة الماء بخارًا والبخار ماءً، والموات حيوانًا والحيوان مواتًا، وبوجود النارية، والمائية، والهوائية، والترابية، في كل جسم، وأنه لا ينفك جسم من الأجسام من ذلك ولا يعقل على خلافه ولا ينحل إلّا إليه، وهذا ظاهر مكشوف، ولست أجد لدفعه حجة أعتمدها، ولا أراه مسندًا لشيء من التوحيد والعدل والوعد والوعيد أو النبوات أو الشرائع فأطرحه لذلك ؛ بل هو مؤيد للدين مؤكد لأدلة الله -تعالى- على ربوبيته وحكمته وتوحيده.

وممن دان به من رؤساء المتكلمين: النَّظَّام، وذهب إليه البلخي، ومن اتبعه في المقال»[1].

وعلى ذلك، فمفهوم الطبع عند أبـي القاسم ليس أن يفعل الجسم الفعل من تلقاء نفسه، بعيدًا عن القدرة الإلـهية، على نحو ما تصور أهل الدهر والفلاسفة الطبيعيون؛ لـمّا نفوا الصانع طلبوا ما تُعَلِّق الحوادث عليه، فأثبتوا طبعًا يؤثر في هذه الحوادث[2]، وإنما يهيئ الله الأجسام أن تفعل أفعالها طباعًا.

فحركات الأجسام، وسكونها، وبعدها، وقربها، وسائر هيئاتها من الطعوم، والألوان، والأرايـيح، والحرارة، والبرودة... إلخ إنما هي فعل غير الله، وأنه لا يقع من الحيِّ القادر العالمِ إلّا من الموات، الذي ليس بذي حياة وقدرة وعلم.

والصلة – فيما أرى – معقودة بين مذهبه في الطبع هذا وبين قوله بالمعدومات؛ على نحو ما أسلفته من قبل؛ من حيث إن فعل خلق العالم وقع على وفق حقائقه له؛ والعزو في ذلك

---

(1) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص120-122، وانظر تفصيلًا حول الطبائع الأربع، جابربنحيّان: مُختار الرسائل، تحقيق: بول كِرَوْس، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص50 وما بعدها.

(2) القاضي عبدالجبّار: المحيط بالتكليف، ص 387، وقارن كتاب المجموع من المحيط بالتكليف، ص406، وابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، سنة 1980م، الكويت: وَكالة المطبوعات، ص18.

إلى مبدأ التوحيد الذي يقتضي أن تحل صفات الذات فيما لها من محال؛ ومن ثم؛ يمكن القول بوجود حتمية تسود العالم وتحكمه، حتمية لا تغل فعل الله؛ بل تجعل يده في الكون مبسوطة كل البسط؛ كيف يشاء.

وإذن الأجسام -على التعميم- مسخرات بأمر الله لنواميس حتمية، أما أفعال الإنسان، فمنها ما هو اضطراري، يخضع للحتمية في الطبيعة، ومنها ما هو اختياري.

فالأفعال الاختيارية هي: تلك الأفعال التي يقصد إليها الإنسان مثل: أفعال الجوارح من الحركات، والاعتمادات، والتأليف، والآلام، والأصوات، مما يقدر عليه الإنسان ويفعله، وأفعال القلوب من الفكر، والإرادة، والاعتقادات، وأضدادها، فمثل هذه الأفعال هي مما يقدر عليه الإنسان ويقوم بفعلها باختياره وقصده، أي : عن وعي وإرادة.

والأفعال الاضطرارية هي: تلك الأفعال التي تحدث من نفسها، ولا إرادة للمرء فيها، كفعل النار للإحراق، والرعد عند البرد.

وهذا يعني: أن المعتزلة إنما يميزون في الأفعال بين هذه التي تقع في مقدور الإنسان، وبين ما ليس في مقدوره، وعلى الرغم من اختلاف المعتزلة حول ما يجب أن يثبت فعلاً للإنسان، وما يجب أن ينتفي عنه، فإنهم يرون أن الإنسان يدرك -في وضوح- الفرق بين حركاته الإرادية، وبين ما لا إرادة له فيه ولا قدرة عليه.

وقد أكّد المعتزلة أن أفعال العباد إنما تقع باختيارهم المحض، لا بخلق من الله -تعالى- فيهم، فقالوا في هذا الصدد:

«إن العاقل يميز بين مقدوره وبين ما ليس بمقدوره، ويدرك الفرق بين حركاته الإرادية، وبين ألوانه التي لا اقتدار له عليها، ووجه الفصل بين القبيلين: أنه يصادف مقدوره واقعًا على حسب قصوده ودواعيه، ولا يقع منه ما لا يقع حسب انكفافه وانصرافه، فإذا صادف الشيء واقعًا على حسب المقصود والداعية، لم يَرتب في وقوعه به، ثم لا يقع به إلا الحدوث، فليكن العبد محدثًا لفعله، ولو كان فعله غير واقع به، لكان بمثابة لونه وسائر تصرفاته الخارجة عن مقدوراته»[1].

(1) رابحة نُعمان تَوفيق عبداللطيف: الإنسان في الفكر الكلاميّ والفلسفيّ عند المعتزلة، بحثٌ مقدم للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب، قسم الفلسفة، إشراف: محمد عاطف العِراقيّ، وسعيد مُراد، سنة 1990-م، القاهرة، (مخطوط)، ص137، والمصادر التي أشارت إليها، وقارن: القاضي عضُد الدِّين الإيجي: شرح

وقد أشار الشيخ المفيد -في النص الذي أوردته قبل قليل - إلى أن أبا القاسم تابع في مقالته في الطبع أبا إسحـ ق النَّظّام.

وأوضح أبو الحُسين الخيّاط، المعتزلي، مراد النَّظّام :

«قال إبر هيم: وجدت الحرّ مضادًا للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما؛ فعلمت بوجودهما مجتمعين أن لهما جامعًا جمعهما وقاهرًا قهرهما على خلاف شأنهما وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبيره دليل على حَدَثه، وعلى أن محدثًا أحدثه ومخترعًا اخترعه لا يشبهه؛ لأن حكم ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث وهو الله رب العالمين»(1).

فالعالم مكوّن من أجسام مختلفة، وجواهر متضادة، من خفيف شأنه الصعود، وثقيل شأنه الهبوط، وحيّ متحرك بنفسه، وميّت يحركه غيره، ومن حر، وبرد، ورطوبة، ويبوسة، وغيرها...، والأجسام تتكون من أجزاء لا نهاية لانقسامها؛ وإذَنْ فالعالم متحرك ومُؤَلف من عناصر متضادّة بالطبع.

وقد يظن الناظر لأول وهلة أن العالم فوضى، وليس له من ناموس يخضع له؛ هنا يظهر التوافق في تفكير النَّظّام فهو يرى: أن الله بقدرته هو الذي يقهر الأشياء على ما يريد، ويدبرها على ما يُحبّ، فيجمع منها ما يريد جمعه، ويفرّق منها ما يريد تفريقه، وذلك على خلاف ما في جوهرها وطبعها.

ومع أن إبر هيم النَّظّام يقول: بأن لكل شيء طبيعة خاصة، لها مقتضياتها، فإن الله عنده يقدر على أن يقهرها على غير ذلك؛ فالله هو خالق العالم والمحرِّك له والفعَّال فيه، وكل ما في الطبيعة فهو فعل الله بإيجاب خلقته للأشياء؛ بل الإدراك فعل الله بإيجاب خلقه للحواس؛ و النَّظّام لا يثبت للإنسان إلّا فعلاً واحدًا هو الحركة، فهل هذا الفعل –أيضًا- بإيجاب الخلقة؟ إذن يكون كل ما في الوجود منفعلاً، والله هو الفعال في كل شيء(2).

المواقِف، تأليف: السيد الشريف عليّ بن محمد الجرجَاني، ومعه: حاشيتا السَّيالكوتي والجلبي، تحقيق: محمود عمر الدّميَاطيّ، مصور عن الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، (163/7).

(1) الخياط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص46، المصدر السابق.

(2) محمد عبدالهادي أبو ريدة: إبر هيم بن سيّار النَّظّام وآراؤه، ص113، المرجع السابق.

المبحث التاسع-

لواحق الجسم الطبيعي

الأعراض عند أبي القاسِم البلْخِيّ

الكَعبيّ المُعتزلـيّ :

الفرع الأول - تعريف العرض:

يعرف الشيخ المفيد، (ت413-هـ، 1022-م)، العرض، في كتابه «أوائل المقالات في المذاهب المختارات» على النحو التالي ؛ ناصًا على أن التعريف الذي يسوقه يأخذ به أبو القاسم الكعبيّ.

يقول أبو عبدالله :

«الأعراض هي: المعاني المفتقرة في وجودها إلى المحال، ولا يجوز على شيء منها البقاء، وهذا مذهب أكثر البغداديين...، وكل عرض يصح حلوله في الجوهر، ويكون الجوهر محتملاً لوجوده؛ فإنه لا يخلو منه أو مما يعاقبه من الأعراض، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وأبي عليّ الـجُبّائيّ، ومن قبلهما أكثر المتكلمين»(1).

وهذا ما نجده عند القاضي أبي بكر الباقلّانـي، (ت403 -هـ، 1012-م)، الذي يشير أحمد بن يحيى، بن المرتضى، (764-هـ-1362-م، ت840 -هـ-1436-م)، إلى وجه التقارب بينه وبين أبي القاسم(2)، في هذا الأمر حيث يقول:

«العرض هو: الذي يعرض في الجوهر، ولا يصح بقاؤه وقتين؛ يدل على ذلك قولهم: عرض لفلان عارض من مرض وصداع إذا قرب زواله ولم يعتقد دوامه، ومنه قوله تعالى : **(تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ)**(3)، وقوله تعالى : **(قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا)**(4)؛ فكل شيء قرب عدمه وزواله موصوف بذلك؛ وهذه صفة المعاني القائمة بالأجسام؛ فوجب وصفها في حكم العقل بأنها أعراض»(5).

---

(1) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص115، 111، المصدر السابق.

(2) ابن المرتضى: البحر الزخّار، (107/1)، المصدر السابق.

(3) الأنفال: 67.

(4) الأحقاف: 24.

(5) أبو بكر الباقلّاني: الإنصاف في أسباب الخلاف، ص16، المصدر السابق، وانظر تفصيلًا القاضي عبدالجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص230-231، وأبا رشيد النَيْسابُوري: في التوحيد - ديوان الأصول، ص233، وابن مَتويه:

الفرع الثاني - عدم جواز خلو الجوهر من الأعراض :

يذهب أبو القاسم الكعبي إلى عدم جواز خلو الجوهر من الأعراض كاللون، والطعم، والرائحة، والحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة ... إلخ، ويوافقه في ذلك الجُبّائيّ، وذهب إلى الرأي نفسه أكثر المتكلمين من قبلهما، بينما قال أبو هاشم الجُبّائيّ، وأبو رشيد النَيْسابوري، والحسن بن مَتُّوْيه، وغيرهم: إنه يجوز خلو الجوهر من الأعراض ما خلا الكون(1).

بَيْدَ أنَّ البغداديّ في كتابه «أصول الدين» نسب إلى الكعبيّ : أنه جوّز تعري الجوهر عن الأعراض كلها، إلّا من اللون، والزمه وأبا الحُسين الصالحي، (ت235-هـ، 849-م)، بقول أصحاب الهيولى الذين زعموا: أن هيولى العالم كانت شيئًا واحدًا خاليًا من الأعراض، ثم حدثت فيه الأعراض؛ فتركب منها العالم عند حدوث الأعراض(2).

وقال البغدادي:

«وقلنا للهاشِمية والكعبية: إذا أجزتم تعرّي الجواهر من جميع الأعراض إلّا من الألوان أو من الأكوان في الابتداء، وإن استحال تعرّيها منها بعد وجودها فيها، فبمَ تنفصلون من أصحاب الهيولى إذ قالوا: إنها قبل حدوث الأعراض فيها كانت خالية من الأعراض، وإن استحال تعر يها منها بعد حدوث الأعراض فيها؟ وقيل للصالحي منهم: إذا صحّ عندك وجود الجوهر خاليًا من

التذكرة، ص247، والأشعري: المقالات، (1/56-57)، وأبا بكر بن فورك: مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيَال جيْماريه، الطبعة الأولى، بيروت: دار المشرق، ص276، وأبا اليسر البَزْدَوي: أصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، الطبعة الأولى، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص25، وعليّ فهمي خشيم: الجُبّائيّان، الطبعة الأولى، سنة 1968-م، ليبيا، ص152-153، ودائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: أحمد الشنتناوي، وإبراهيم زكي، وآخرين، مادة: جوهر.

(1) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص111، وأبو رشيد النيسابوري: المسائل، ص62، وقارن ابن متويه: التذكرة، ص124.

والمراد بالكون: المعاني التي لا تنفك عن الأجسام نحو: الحركة، والسكون، والقرب، والبعد. انظر: ركن الدّين، محمود بن محمد، الملاحميّ، الخوارزميّ: الفائق في أصول الدين، (مخطوط)، دار الكتب والوثائق المصرية، رقم 29052-علم كلام، ورقة 6، والقاضي عبدالجبّار: المختصر في أصول الدين، في ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الهلال، (174/1)، والأشعري: مقالات الإسلاميين، (44/2)، وسعيد مُراد: ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية، الطبعة الأولى، سنة 1411-هـ، 1991-م، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ص374.

(2) البَغدادي: أصول الدين، ص56-58، وقارن الأشعري: المقالات، (244/2).

الأعراض كلها، فما الذي يفسد به قول أصحاب الهيولى؟ وما الذي يكون دليلاً على حدوث الجوهر الواحد لو خلقه تعالى منفردًا ولم يخلق فيه عرضًا؟ وهذا لا سبيل إلى الاستدلال عليه، وكل قول لا يصح معه الاستدلال على حدوث الأجسام وعلى حدوث الجواهر ؛ فهو فاسد»[1].

ليس يقول أبو القاسم الكعبيّ ما ذكره عنه البغداديّ؛ بعين كل من قرأ مما خطته يمينه: فهذا كتابه «المقالات، وعيون المسائل والجوابات» ينطق بالحق؛ فيما نقل منه بعض أصحاب المذهب: أبو رشيد النَيْسابُوري، (ت436 -هـ، 1044-م)، والشيخ المحقق، الحسن بن متُّوْيه، (385-هـ، 995-م، ت469-هـ، 1077-م)، المعتزليان، فضلاً عن الشيخ المفيد، (ت413-هـ، 1022-م)، من الشيعة الإمامية.

وتقول البغدادي على الكعبي أنموذج من أمثلة كثيرة على تحريف خصوم المعتزلة لكلامهم من بعد مواضعه؛ تدفعهم[2] إليه بواعث الشحناءوالجلاد؛ وأسباب التطاحن والرِّماء.

هذا، ويبدو غالبًا أن البغدادي عوّل في قرفه الكعبي بذلك الاتهام على أقوال ابن الرِّيَوْندي الملحد – خصم المعتزلة اللد – وفي الجملة إذا كان ذلك القول قد ورد عن الكعبي في كتاب آخر من كتبه؛ فيكون مؤداه: قوله بقدم العالم، على وفق المعنى الخاص، وإنني أنا قد أثبت ذلك، على النحو السالف الذكر.

وما من جوهر إلّا وله شبيه أو يجوز أن يكون له شبيه تنحل إليه العناصر المتباينة التي يتركب منها الجسم، وقد قالت الفلاسفة بقدم المادة من حيثُ إنّ وجودها بالقوة وحدوث الصورة، يضاهئون في ذلك قول الذين أنكروا وجود صانعٍ للعالم من أصحاب الدهر؛ كما أن الجواهر لا ينبغي لها أن تنفك عن الأعراض أو التقدم عليها، فإن الأعراض – كما يؤخذ من معناها في اللغة[3] – حادثة طارئة، وإذ تتداخل[4] الجواهر بها فتكون حادثة مثلها.

الفرع الثالث ـ عدم تجانس الأعراض :

---

(1) البَغدادي: أصول الدين، ص78.

(2) انظر تفصيلًا ما سبق، ص ، من الدراسة.

(3) الزبيديّ: تاج العروس، وابن مَنظور: لسان العرب، مادة: عرض.

(4) Duncan B. Macdonald: Development of Muslim theology, Ibid, p 159.

وانظر ـ كذلك ـ موسى بن ميمون: دلالة الحائرين، ص200، المصدر السابق.

يذهب أبو القاسم الكعبيّ إلى أن كل قبيل من الأعراض نحو الألوان، ليس من جنس واحد: فالعقل[1] يفصل بين القبيح وبين الحسن، وفصله إن لم يكن أقوى من فصل الحس بين السواد وبين البياض، فلا يكون دونه، وكذلك يلاحظ أن السواد الحالك غير السواد الذي ليس بحالك، فلو كان السوادان متماثلين، ما قدر النظر أن يَميزَ بينهما، ولا محاجة - في هذا الخصوص بالقول، كما ذهب أبو هاشم الجُبّائيّ، وأبو رشيد النَيْسابوري، والحسن بن مَتُّويه، وغيرهم – أن: اختلاف السوادين في الجسم نتج من خلوص اللون في جزء منه وانتفاء ذلك في الجزء الآخر؛ إذ إن حكم النظر يكون واحدًا في الحالين على السواء.

والحكم السالف يشمل الغبرة، فيجوز أن تكون لونًا مفردًا، كما يجوز أن تكون باختلاط الأجزاء السود والبيض، كما جاء في كتاب أبي القاسم الكعبي «المقالات، وعيون المسائل والجوابات»[2].

وقد تابع الكعبيّ في هذه المسائل شيخه أبا الحُسين الخيّاط، كما أشار إلى هذا أبو الحسن الأشعري[3].

ويتفرع عن ذلك: أنه لا يجوز اجتماع العَرضين المثلين في مكان واحد[4]، فلو وجد المثلان في محل واحد، وطرأ الضد؛ وجب أن يبقى أحدهما دون الآخر؛ فيبقى المحل أسود أبيض[5]، وأضرب مثلاً على ذلك أنه: إذا جهر أحدنا بصوته، فإن المحل الذي يتخلله الصوت، لا يكون واحدًا بحيث يمكن أن يقال إنه يستعمل آلة صوته في ذلك الفعل، سواء جاهر بصوته أم خافت به، ومثال ثان: أن تأليف[6] المثلث لا يجوز أن يجتمع مع التأليف على وجه التربيع، وإن لم يكونا متضادين ولا جاريين مجرى المتضادين.

---

(1) أبو رشيد النيسابوري: المسائل، ص115، وابن متويه: التذكرة، ص258.

(2) النيسابوري: المسائل، ص117، وابن متويه: التذكرة، ص254.

(3) الأشعري: المقالات، (43/2).

(4) النيسابوري: المسائل، ص117.

(5) ابن متويه: التذكرة، ص262.

(6) النيسابوري: المسائل، ص118-119.

المبحث العاشر -

الحركة والسكون عند أبي القاسِم البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزلِيّ :

الفرع الأول - مفهوم الحركة والسكون:

يتكون العالم من ذرات منفصلة يحدث الكون من اجتماعها، ويحدث الفساد من انفصالها، والحركة هي الآلة التي تجمع بين هذه الذرات المتباينة؛ وبأثر الحركة ينشأ الجسم الذي يتكون من التقاء الجواهر الفردة بوساطة التأليف، والمماسة، والمجاورة، والقرب، والبعد... .

يقول أبو الحُسين الخيَّاط المعتزلي موضحًا:

«الشيء الواحد لا يخالف نفسه، ولا يكون غيرها؛ فوجب بذلك أن الاختلاف والتغاير إنما وقع بين شيئين هما سواه: السكون والحركة؛ فلذلك قلنا: إن الجسم إنما يتحرك بحلول الحركة فيه، ويسكن لحلول السكون فيه» (1).

وقد ذهب أبو الهُذيل العلّاف إلى أن الحركة هي: انتقال الجسم من مكان إلى آخر، والسكون هو: لبث الجسم في المكان ذاته زمانين، ولابدّ في الحركة من مكانين وزمانين، وفي السكون من زمانين متتاليين (2).

وبهذه المثابة تكون الحركة عند العلّاف الحركة المكانية وحسب، أما عند أرسطو فإنه قَسَم الحركة ثلاثة أقسام تبعًا لحدوثها، فثمة الحركة الكيفية وسمّاها استحالة، وحركة كمية وسمّاها نموًا ونقصًا، وحركة مكانية سمّاها نُقلة؛ ومن ثم يختلف هذان المفكران في أنواع الحركة... (3).

---

(1) الخيّاط: الانتصار، ص114، وقارن معنى الحركة عند ديموقريطس، حيث يرى أن العالم نشأ من اجتماع الذرات، وسوف يفنى من انفصالها، وهو صاحب اتجاه آليّ في الطبيعة، وينكر أن يكون للآلهة قدرة على الخلق، بلْ إنه يعتبر الآلهة مكونة من ذرات، ومآلها الفناء.

Warner Rex: The Greek Philosophers, (6) Edition, 1964, U.S.A: The New American Library, p: 147.

(2) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، (44/2).

(3) عليّ مصطفى الغرابي: أبو الهُذيل العلّاف: أول متكلم إسلاميّ تأثر بالفلسفة، ص64، المرجع السابق، وانظر تفصيلًا عن مفهوم الحركة وأقسامها عند أرسطو:

Allan, D.J: The Philosophy of Aristotle, Second Edition. 1970, London: Oxford University, p: 25.

وذهب الجُبّائيّ إلى أنّ الحركة والسكون أكوان، وأنّ معنى الحركة: معنى الزوال، فلا حركة إلّا وهي زوال، وأنه ليس معنى الحركة: معنى الانتقال وإن الحركة المعدومة تُسّمى زوالًا قبل كونها، ولا تسمى انتقالًا.

وقد سأل الجُبّائيَّ أبو الحسن الأشعري: لم لا تثبت كل حركة انتقالًا كما تثبت كل حركة زوالًا؟

أجاب أبو عليّ: من قِبَل أن حبلاً لو كان معلقًا بسقف، فَحرَّكَهُ إنسان لقلنا: زال واضطرب وتحرك، ولم نقل إنه انتقل.

فقال له الأشعري: ولم لا يقال انتقل في الجوّ، كما قيل تحرَّك وزال واضطرب؟ فلم يأت بشيء يوجب التفرقة(1).

من ذلك يتضح أن حركة الأجسام عند هؤلاء المتكلمين هي: حركة النُقلة فقط، حتى أبو عليّ الجُبّائيّ كان يريد ذلك؛ إذ يدل قطع الأشعري له عندما سأله لم لا يقال أن الحبل انتقل في الجوِّ – أن تفرقته كانت في عبارة .

غير أن أبا إسحق النَّظّام -وهو من نفاة الجوهر الفرد - ذهب إلى أنَّ كل شيء في حركة، أو يمكن ردّه إلى حركة(2)، وقد ترى أشياء تحسبها هامدة ساكنة، لكنها في الحقيقة متحركة غير لابثة، و العالم عند بدء خلقه كان متحركًا.

ويقسم النَّظّام الحركة قسمين: حركة نُقلة -وقد تقدم شرح معناها- وحركة اعتماد، ويريد بها: أن كل جسم يطلب تِلاده(3)، ولا يقيم إلا في جوهره؛(4) وإنّ من طبيعة الشكل الاتصال بشكله.

وأرى أن النَّظّام يعتقد أنه لما كان الجسم ينقسم إلى أجزاء، ولا غاية له من باب التجزؤ، ووجده يتكون من عناصر متباينة متضادة: من حر، وبرد، وثقل، وخفة، وصعود، وهبوط،... إلخ، فلابد -إذن- أن يكون الجسم في حالة حركة مستمرة؛ ومن ثم ففحوى الاعتماد عنده هو: أن الله - تعالى- يقهر الجسم على أن ينزع نحو خلقته التي صنعت عليه.

---

(1) الأشعري: المصدر السابق، (45/2).

(2) الأشعري: المقالات، (21/2-22).

(3) أي: طبيعته الأصلية.

(4) محمد عبدالهادي أبو ريدة: إبرهيم بن سيّار النَّظّام، ص134.

وفي مقابل الاتجاه المثبت لقيام الحركة للجسم، ظهر اتجاه آخر عند بعض المتكلمين، ينفي وجود الحركة بالكلية؛ ويعتبر أن العالم يعمه السكون الدائم:

فقد ذهب بعض المعتزلة – على ما نُسب إلى معمر بن عمرو، العَطّار[1] - إلى القول: إننا نجد الشيء ساكنًا في المكان الأول، ساكنًا في المكان الثاني، وهكذا أبدًا؛ فعلمنا أن كلَّ ذلك سكون[2].

الفرع الثاني - مسائل في الحركة:

هذا، ومن مسائل الحركة التي يبحث فيها أبو القاسِم الكعبيّ - على حسب ما تمدنا به المصادر من مواد - المسائل التالية :

أولاً – عدم جواز تحرك كل الجسم بحركة تحلّ في بعض أجزائه:

يذهب أبو القاسم الكَعبيّ إلى أن الجسم لا يصح أن يتحرك بحركة بعض أجزائه، على ما يبدو.

يقول الشيخ المفيد، ابن المعلم - في هذا الصدد - معبرًا عن رأي أبي القاسم:

«أقول: إنه لا يصح ذلك، كما لا يصحّ أن يَسْوَدَّ جميع الجسم بسواد بعضه، ولا يبيض، ولا يجتمع، ولا يتفرق؛ لأن المتحرك هو ما قطع المكانين، ومحال أن يكون اللّابث قاطعًا.

وهذا مذهب جماعة كثيرة من أهل النظر، وقد خالف فيه كثير منهم أيضًا، وهو مذهب أبي القاسم البلخيّ وغيره من المتقدمين»[3].

---

(1) انظر في ترجمته المختصرة، ابن حَجَر العَسقلاني: لسان الميزان، (96/6)، المصدر السابق.

(2) ابن حَزم: الفِصل في الملل والأهواء والنحل، م3 (55/5).

(3) الشيخ المُفيد: أوائل المقالات، نقلًا عن مارتن مَكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص275.
وقال المحقق في كتاب أوائل المقالات للشيخ المفيد، في تعليقه على باب القول في اللطيف من الكلام : «هذا باب فلسفيّ، وقد سقط برُمَّته من الطبعة الأولى من أوائل المقالات، وقد عَد الشيخ أحمد بن عليّ، النجاشيّ - في فِهرسه المعروف - هذا الكتاب تصنيفًا مُستقلًا من مصنفات الشيخ المفيد، بعد أن أشار إلى كتاب أوائل المقالات قبله.

ونجد هذا الرأي للبلخيّ يعرضه أبو رشيد النيسابوري:

«ذهب شيوخنا: أن الجسم إذا تحرّك، تحرك ظاهره وباطنه. وقال شيخنا أبو القاسم، فيما خالف فيه أصحابه: إن المتحرك من الحجر إنما هو صفحته العليا دون غيرها...» (1).

وقد تابع البلخيّ في هذه المسئلة الاتجاه العام عند المعتزلة، وسائر المتكلمين، حيث ذهبوا إلى أن الجزء الذي قامت به الحركة هو المتحرك بها، دون غيره من أجزاء الجملة، كما أن الجزء الذي يقوم به السواد هو الأسود، دون غيره من أجزاء الجملة، وإن تحركت الجملة، كان في كل جزء منها حركة، كما لو اسودت الجملة، كان في كل جزء منها سواد (2).

وقد خالف أبو الهُذيل العلّاف؛ فأجاز حركة الجسم كثير الأجزاء بحركة تحلّ في بعض أجزائه (3)، واتبعه في ذلك أبو هاشم الجُبَّائيّ، وأبو رشيد النَيْسابُوري (4)، والحَسن بن مَتُّوْيه (5).

غير أن أحمد بن المرتضى، المتوفى نحو (840-هـ، 1436-م)، نسب إلى البلخي أنه تابع أبا الهُذيل في مقالته (6)! وذلك غير صحيح - فيما أرى - ويتعين طرح هذا القول؛ بناء على ما أوردته من نصوص، نُقِلت مباشرة من كتاب البلخي «المقالات، وعيون المسائل والجوابات»، خصوصًا أن ابن المرتضى قد أرسل قوله، ولم يفصح عن مصدره عندما عزا ذلك الرأي إلى أبي القاسم.

وقد أورد أبو رشيد النيسَابُوري عدة حجج لرأي البصريين في أن الجسم يتحرك برُمَّته، إذا تم تحريك بعض أجزائه دون بعضها الآخر، من أهمها ما يلي:

أ – يجب أن يكون حال باطن الجسم كحال ظاهره عند الحركة؛ لأن كل جزء يحصل في

والمظنون أن هذا الباب كان منضمًا إلى أوائل المقالات حين تصنيفه، ثم لمّا زاد فيه الزيادات التي تبتدئ بقوله : القول في الزيادات من اللطيف في الكلام، والزيادة الأخيرة التي أجاب بها عمّا سأله عنه السيّد الشريف؛ جعلها كتابًا مستقلًا على حِدَة». أوائل المقالات، ص108، حاشية (1)، المصدر السابق.

(1) النيسابوري: المسائل، ص180، وابن متويه: التذكرة، ص492.

(2) البَغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص112-113، المصدر السابق.

(3) المصدر نفسه، ص112-113.

(4) النَيسابوري: المسائل، ص180.

(5) ابن مَتويه: التذكرة، ص 492.

(6) ابن المرتضى: البحر الزخَّار، (104/1)، المصدر السابق.

محاذاة غير المحاذاة التي كان فيها من قبل.

فعلى سبيل المثال: إذا نُقل جسمٌ من الريّ إلى بغداد، فلو لم تكن به الصفحة العليا، لأمكننا مشاهدة ما يليها في أماكن ببغداد، فكذلك يجب أن يكون حاله وإن جاورته الصفحة العليا، وإذا صح هذا؛ فقد حصل في كل واحد من أجزاء الجسم إذا نُقل ضد ما كان فيه من قبل من الأكوان، وهذا هو المراد بالحركة؛ فيجب أن نقضي بأن الجسم يتحرك كله.

ب- لو كنا ننقل إذا حركنا الجسم الصفحة الظاهرة منه دون ما يليها؛ لوجب أن لا نجد في ثقل الزق إذا ملىء زئبقًا من الثقل والمشقة إلا مثل ما نجده إذا مليء ريحًا؛ لأنا في كلا الحالين لا ننقل إلا الصفحة الظاهرة من الزق.

بيْدَ أن أتباع أبي القاسم يدحضون هذه الحجة بما يلي:

إن الجسم يُنقل بنقل صفحته العليا، ثم ما في باطن الجسم يعتمد على ما في ظاهره، فإذا كان قليل القدر، منعه من نقله؛ لأنه يحتاج في نقل الجسم إلى نقل سائر أجزائه.

وردَّ البصريون من المعتزلة على اعتراض الكعبية من البغداديين على النحو التالي:

إن هذا السؤال لا يستقيم على طريقة أبي القاسم ؛ لأنه يوجب وجود اعتمادين في جهة واحدة في محل واحد، وهم لا يجوِّزون وجود العرضين المثلين في محل واحد. على أنا نضرب المثل بموضع لا يعتمد ما في باطن الجسم على ظاهره، فنقول: لو كان في جراب حديد معلق على حد يمنع اعتماده من التوليد في الجراب، تلحقنا المشقة في تحريك ذلك الجراب، في خلاف وجهة اعتماد الحديد على حد لا تلحقنا المشقة متى حركنا الجراب، وكان خاليًا عن هذا الحديد. فعلمنا –بذلك- أنه إنما يشق علينا تحريكه؛ لأنا نحرك ذلك الحديد الذي في داخل الجراب، ونفعل ضد ما يوجبه ثقله، فكذلك سبيل غيره من الأجسام الثقال.

وقد ذكرت هذه الدلالة على وجه آخر، وهو أن المشقة إنما تلحق الواحد منا بما يفعله لا بما لا يفعله، فالذي لا يفعل فيه الفعل من الأجسام لا يوجب المشقة. وإذا كان كذلك، وقد ثبت عندهم أن الواحد منا لا يفعل الحركة إلا في ظاهر الحجر، فكونه غير فاعل للحركة في باطنه لا يوجب المشقة؛ فيجب أن لا يجد المشقة في حمل الحجر العظيم، إلا مثل ما كان يجده لو كانت أجزاء من الصفحة العليا منفردة.

فإن قالوا –أي أتباع أبي القاسم البلخيّ- إن: الصفحة العليا ملتزقة بما يليها؛ فلذلك شق علينا تحريكها ما لا يشق، إذا لم يكن هناك هذا الالتزاق. وهذا مثل ما علمنا أن حبلاً لو ألزق

بحائط إلزاقًا شديدًا؛ لشق على الواحد منا تحريك ذلك الحبل ولو كان غير ملتزق به، لكان لا يجد المشقة في تحريكه.

قيل لهم: إن أحدنا إنما يجد المشقة ـ فيما سألت عنه ـ من الحبل الملتزق بالحائط؛ لأنه لا يمكنه تحريك ذلك إلا بأن يبطل التأليف الذي بين الحبل وبين الحائط؛ فلذلك يلحقه مشقة وصعوبة؛ لأن التأليف الذي هو الالتزاق يؤثر في صعوبة التفكيك وليس كذلك سبيل ما ذهبت إليه في تحريك ظاهر الحجر دون باطنه؛ لأنه لا يحتاج إلى تفكيك، بين هذه الصفحة وبين ما يليها؛ فيجب أن لا يجد مشقة على وجه من الوجوه.

فإن قيل : إنه يحتاج إلى أن يفعل في الصفحة العليا أكثر، إذا كانت ملتزقة بغيره، وليس كذلك حالها إذا كانت منفردة؛ فلهذا شقّ علينا تحريكها.

قيل له: إذا لم نفرق بين أجزاء هذه الصفحة وبين ما يليها، ولم نحتج إلى أن نفعل فيما يليها، فلم يكن التزاقها به سببًا لهذه المشقة.

فإن قيل: إن هذا مثل ما تقولون في الأجزاء الثقيلة، إذا اتصل بعضها ببعض، فإنه يجب أن نفعل في كل جزء منها أكثر مما يحتاج إليه لو كان الجزء منفردًا.

قيل له: إنما وجب فيما سألت عنه؛ لأن هذه الأجزاء، إذا اتصل بعضها ببعض، ولم يمكن تحريك بعضها إلّا مع تحريك سائرها، صار ذلك الثقل كأنه موجود في كل جزء؛ فلهذا احتاج إلى أن يفعل في كل جزء من الحركات، بعدد ما في جميعها، وجزءًا زائدًا، وليس كذلك سبيل ما ذهبت إليه؛ لأنه يحرك الصفحة العليا من دون تحريك ما يليها على قولك؛ فيجب أن لا يصح القول بأنه لا يمكن تحريك تلك الصفحة إلا بأن يفعل في كل جزء منها بعدد ما في جميع أجزاء الجسم من الثقل، وجزءًا زائدًا؛ لأن هذا إنما تم على قولنا، وهو أن تحريك هذه الصفحة لا يصح إلا مع تحريك سائر الصفائح؛ فتصير تلك الاعتمادات كلها كأنها موجودة في كل جزء من هذه الصفحة؛ فقد بان لزوم هذا لهم[1].

وأرى في تفسير رأي أبي القاسم الكعبيّ، في عدم صحة تحرك كل الجسم بحركة تحدث لبعض أجزائه دون سائر الأجزاء الأخرى – أن: حركة بعض الجواهر الفردة إذا كانت عن طريق المماسة تحرك الجواهر الأخرى، فمعنى ذلك: أنّ هذه الجواهر قد تأثرت بحركة حدثت لجواهر

(1) أبو رشيد النَيسابوري: المسائل، ص181-183.

أخرى غيرها؛ ومن بَعد، فإن تأثرها بتلك الحركة يؤدي إلى إحداث تغيير بها - أي : يؤدي إلى انقسامها في الواقع - في حين أنه إذا قلنا: إن الجوهر الفرد لا يتحرك إلّا بحركة تحلّ به هو - سواء حلت الحركة به، أم بالجسم الذي يُكوّنه مع سائر الجواهر الأخرى - كان هذا أدنى إلى المحافظة على وَحدة الجزء، وإبعادها عن مُحتملات الانحلال.

ويوضح مارتن مَكدرموت (Martin, J. Mcdermott): أن تصور أبي القاسم الكعبي للمكان هو الذي دفعه إلى الرأي السالف الذكر في شأن تحرك الجسم؛ إذ يعتقد أن المكان هو: السطح المحيط، على خلاف البصريين الذين رأوا أن: المكان هو المحل الذي يستقر عليه الجسم، ويتفق معه في هذه المسئلة الشيخ المفيد[1].

يقول البلخي[2] والشيخ المفيد[3]: إن الكون في المكان شرط لازم للحركة، ويرى الشيخ المفيد أن الجسم المتحرك هو: ما قطع المكانين، وتجاوبًا مع هذه المقدمات، يجيب أبو القاسم البلخيّ عن السؤال المطروح، فيما إذا كان الجسم يتحرّك كله أو يتحرّك سطحه الخارجيّ فقط؟ ومع أخذه بعين الاعتبار أنّ الحركة هي تغيير في المكان، وأنّ المكان عبارة عن: الجسم المحيط المباشر، يجيب : أنّ السّطح الخارجيّ المتحرّك يتحرّك فقط.

إن السّطح المحيط بداخل الجسم هو السّطح الخارجيّ الذي يظلّ على حاله طوال الحركة الكليّة للجسم؛ ولذلك لا يتطلب أن تتحرّك جميع أجزاء الجسم المتحرّك[4].

إن النتائج التي يصل إليها البلخي متفقة ومقدماته في إطار مذهبه . أمّا الشيخ المفيد فليس كذلك؛ إذ لجأ إلى الدليل المأخوذ من العرف العام، ويمكن حسم الخلاف في اتفاق الشّيخ المفيد مع البصريّين ضدّ البلخيّ، على الرغم من زعم الشّيخ المفيد، أنه يتفق مع أبي القاسم الذي يرى بأن لكل ذرّة في الجسم امتدادها الخاصّ بها.

إن الجسم، الذي لكلّ جزء من أجزائه امتداده الخاص به هو مجموعة واحدة، ويمكن أن يُقال إنه متحرّك عندما تتحرك جميع أجزائه؛ لذلك - على الرغم من كلّ ما قاله الشيخ المفيد عن اتفاقه مع أبي القاسم البلخيّ في شأن تعريف المكان ومعنى الحركة - فإنه لابدّ أن يكون قد

---

(1) انظر ما يجيء حول تصور أبي القاسِم الكَعبيّ للمكان، ص 129، من الدراسة.

(2) هورتن: فلسفة أبي رشيد النيسابوري، ص94.

(3) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص76.

(4) مارتن مكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص275-276.

عَدَل - مرة أُخرى- عن المدرسة الاعتزالية البغدادية؛ لمصلحة المدرسة الاعتزالية البصريّة، معتقدًا: أن الجسم عندما يتحرّك، يجب أن تتحرّك جميع أجزائه[(1)].

ويؤكد الحسن بن مَـتُّوْيه الـمُـتَوَفَّى نحو (469-هـ، 1077-م)، التفسير الذي ساقه مَكدرموت لرأي البلخي: من ناحية أن أبا القاسم لـمّا اعتبر أنَّ المتحرك لا يتحرك إلّا في مكان، وجعل المكان ما أحاط بغيره؛ قرر أن الذي فارق ما أحاط به هو الصفحة العليا؛ لمفارقتها الهواء المحيط بها، دون الأجزاء الباطنة من حيثُ إنها لم تفارق ما أحاط بها، بل هي بحالها[(2)].

ثانيًا – عدم صحة قيام حركتين في نفس الوقت في الجوهر الفرد :

يذهب أبو القاسم البلخيّ إلى أنه لا يجوز قيام حركتين معًا، في وقت واحد، في الجزء الذي لا يتجزأ.

يقول الشيخ المفيد في هذا الخصوص:

«أقول : إن ذلك محال لا يصح من قِبل[(3)] أنّ وجود الحركة الواحدة يوجب خروج الجسم من مكانه إلى ما يليه...، وهذا مذهب أبي القاسم، وجماعة كثيرة من أهل النظر، وقد خالف فيه فريق من المعتزلة...»[(4)].

يقول أبو القاسِم الكَعبيّ في كتابه: عندما يحرك فاعلان الذرة، فإنهما يشكلان محركًا؛ وذلك لأن محرّكين لا يقدران أن يعملا منفصلين في محل واحد.

وحسب كلام أبي هاشم، فإنّ كلًّا منهما يولّد حركته. وهذا الكلام نزاع لفظيّ فقط. كلّ محرّك، إذا كان وحده، فلا يحرّك الشيء؛ لذلك فإنّ الحركة المولّدة واحدة[(5)].

وقد تابع أبو القاسم الكعبي في هذه المسئلة أبا الهُذيل العلّاف، وأكثر النُظّار من دعاة

---

(1) مارتن مَكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص275-276.

(2) الحَسن بن مَتويه: التذكرة، ص493، المصدر السابق.

(3) أي: لأنّ.

(4) الشيخ المفيد: أوائل المقالات. مَكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص277.

(5) Horten: فلسفة أبي رشيد النَيسابوري. مكدرموت: المرجع السابق، الصفحة نفسها، وقارن، أبا رشيد النَيسابوري: المسائِل في الخلافِ، ص208.

المذهب الذري؛ الذين ذهبوا إلى أنه لا يـجوز[1] أن يحلّ في الجزء الواحد حركتان.

غير أن الجُبَّائيّ قال بجواز حلول حركتين في الجزء الواحد، كما إذا دفع الحجر دافعان، حلَّ كُلّ جزء منه حركتان معًا.

وقال أبو جعفر الإسكافـيّ، (؟- ت 240-هـ، 854-م)،: أنه لا يـجوز أن يحلّ الجزء الواحد حركتان وطولان، وجوّز أن يحله لونان وقوتان.

وقال آخرون : قد يـجوز أن يحله لونان وقوتان علىﮋ ما يـحتمل.

وقال غيرهم: محال أن يكون عَرضان في موضع واحد وهما في الجسم علىﮋ المجاورة، وزعموا: أن القوة والحركة عرضان في موضع واحد.

وقال عبّاد بن سُليمان، (؟، ت240-هـ، 854-م): إنه قد يـجوز أن يـجتمع فـي الجسم ألمان ولذتان، وإنه قد يـجوز أن يحله تأليفان وأكثر من ذلك؛ فيكون هو بأحدهما مؤلفًا مع غيره وبالآخر مؤلفًا مع غيره[2].

ويستدل أبو القاسم الكعبيّ علىﮋ رأيه: أنه لو حدثت الحركتان في الجوهر الفرد معًا في الوقت نفسه، فإن الأمر في ذلك لا يـخلو من أحد وجهين:

إمّا أن يقطع الجزء بالحركتين مكانين في حالة واحدة ؛ وذلك محال، وإمّا أن يقطع بإحداهما ولا يكون للأخرى تأثير؛ وذلك محال أيضًا، ولا معنىﮋ لقول من يقول[3]: إن تأثير الحركتين يكون في سرعة قطع الجسم المكان؛ ذلك أن السرعة تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد.

ثالثًا – عدم تجانس الحركة والسكون :

يذهب أبو القاسِم الكعبيّ إلى أن الحركة مخالفة للسكون، ولا يـجمعهما جنس واحد، ويتابعه في ذلك أبو عليّ الجُبّائـيّ[4]، وقد أخذ أبو القاسم قوله عن أبـي الهُذيل العلّاف[5] – علىﮋ ما

---

(1) أبو الحسَن الأشعري: مقالات الإسلاميين، (17/2).

(2) الأشعري: المقالات، (17/2-18).

(3) الشيخ المفيد: أوائل المقالات. مَكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص277.

(4) النَيْسابُوري : المسائل، ص173.

(5) ابن متويه: التذكرة، ص 467.

يبدو -، فضلًا عن شيخه أبـي الحسين الخيّاط (1).

وقد بينت - فيما سبق - أن أبا القاسم أنكر القول بتماثل الجواهر الفردة، وأنكر تماثل الأعراض التي تحل في الجسم، ويسير في الاتجاه نفسه؛ فيرفض اعتبار الحركة من جنس السكون.

وينقل أبو رشيد النيسابوري عدة أدلة يستدل بها الكعبيّ علىڤ مقالته، وأوردُها علىڤ التفصيل التالي :

أ – يقضي العقلاء باختلاف السواد والبياض وتضادهما؛ وبالمثل يقضون باختلاف الحركة والسكون وتضادهما.

ب- يستطيع الإنسان بوساطة الإدراك التفرقة بين الحركة وبين السكون؛ خصوصًا باستعمال حاستي البصر واللمس.

ج – الحركة لا يجوز عليها البقاء، بينما السكون واقع في البقاء، ولو كانت الحركة من جنس السكون، ما اختلف الحكم بينهما.

د – الحركة تولد والسكون لا يولد، وما يولد في الجنس يخالف ما يستحيل أن يولد.

س – الحركة والسكون لو كانا مثلين، لصح أن يجتمعا في المحل في الوقت الواحد؛ فيكون المحل متحركًا ساكنًا في حالة واحدة(2).

غير أن البصريين من المعتزلة - ومنهم : البَهشمية، وأبو رشيد النَيْسابُوري، والحسن بن مَتُّوْيه، وابن المرتضىڤ، من الزيدية الاعتزالية- (3)، حاولوا الردَّ علىڤ استدلال أبـي القاسم، فقالوا في هذا الصدد:

أ- بالنسبة إلى الدليل (ب) إنه - في الحقيقة - مبني علىڤ أمرين: أحدهما أن الحركات والسكنات تدرك، والأمر الثاني أن الفصل بالإدراك بين شيئين وحسب يدل علىڤ الاختلاف، والحقيقة أن الأكوان لا تدرك بشيء من الحواس، ولا يصح الأمر الثانـي؛ لأن الفصل بالإدراك إنما يدل

---

(1) انظر ما سبق، ص .....، من الدراسة.

(2) النيسابوري: المسائل، ص175، وابن متويه: التذكرة، ص468، وابن المرتضىڤ: البحر الزّخّار، (114/1).

(3) أحمد محمود صبحي: الزيدية، الطبعة الثانية، سنة 1404-هـ، 1984-م، اليمن: مكتبة الزهراء للإعلام العربيّ، ص340، وما بعدها.

علىﷺ الاختلاف متىﷺ لم يكن تعليقه بأمر آخر سوى الاختلاف؛ ولهذا نقضي باختلاف السوادين إذا كان أحدهما حالِكًا والآخر غير حالك؛ لأن هذا الفصل يمكن أن يعلق بأمر آخر سوى اختلافهما، وهو أن أحدهما قد خلص عن لون آخر في خلال أجزاء الجسم، والآخر لم يخلص وأن أحدهما أكثر.

ب- وفيما يخص الدليل (د) فمن يقول بذلك لا يخلو من أحد أمرين: إمّا أن يقول: بأن الحركة تولد حركة أخرى، أو تولد السكون، والسكون لا يجوز أن يولد السكون، وإمّا أن يقول: بأن الحركة يصح أن تولد التأليف والألم، والسكون لا يجوز أن يولدهما، فإن أراد الوجه الأول فذلك متنازع فيه؛ لأن –عندنا- الحركة لا يجوز أن تولد حركة أُخرى ولا سكونًا، كما لا يجوز أن يولد السكون السكون، علىﷺ أن هذا إنما يستقيم علىﷺ غير طريقة أبي القاسم[1].

بيد أني أرىﷺ - في هذا الشأن – أن البلخيّ – مع أنه كان حفيًا بالأصل الأول – هلهل في التنكب عن الوضع الذي وضعه والقانون الذي قننه ! فالحقيقة أن الأجسام ليست لابثة في الواقع وهي ساكنة في اللغة؛ منذ أن فارقت العدم بإيجاد الله لها أي : خلقها؛ والسكون – بهذه المثابة – هو أضغاث أوهام، لا تولده الحركة؛ وفق مفهوم الكم المنفصل لمكونات العالم؛ كما أن مبدأ الحتمية في الطبيعة – الذي سبق لي أن برهت علىﷺ أخذ أبي القاسم به – يجعل مجيء الموجودات متوافقًا لذواتها لما كانت في جوف العدم؛ ابتغاء تجنب حدوث المفارقة للعلم الإلهي.

---

(1) النيسابوري: المسائل، ص175-176، 212-218، وابن المرتضىﷺ: البحر الزّخّار، ص114، وابن متويه: التذكرة، ص468.

المبحث الحادي عشر –

المكان عند أبي القاسم البَلْخِيّ

الكَعبيّ المُعتزليّ :

لقد ذكرت ـ فيما سبق ـ أن من أهم شروط الجوهر الفرد عند أبي القاسم الكعبي هو قيام التحيزبه، ولعلّ في مقدمة الأسباب التي حدت بأبي القاسم إلى اشتراط ذلك هو دحض مزاعم الفلاسفة الطبيعيين الذين قالوا بقدم المادة.

والحيز يختلف معناه عن معنى المكان، فالأول يعني: الفراغ المتخيل الذي يشغله الجوهر الفرد، بينما المكان يعني: الفراغ المتخيل الذي يشغله الجسم، أمّا الخلاء فهو: الفراغ المتخيل الذي لا يشغله شاغل على الإطلاق[1].

ومن ثمَّ، فالجواهر الفردة في ذاتها ليس لها مكان، ولكن لها حيّز، وهي تملأ المكان بالنُّصْبَة والوَضع، فهي وَحدات لا امتداد لها[2]، ونستطيع أن نتصورها كما لو كانت حروفًا أبجدية مثلما شبهها أرسطو، أو نقاطًا، ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذي يشغل المكان.

يقول الشيخ المفيد، ابن المعلم، وعلى ما يبدو معبرًا عن رأي أبي القاسم البَلْخِيّ في هذا الصدد:

«أقول : لا حاجة للجواهر إلى الأماكن من حيث كانت جواهر، إلا أن تتحرك وتسكن فلابد لها في الحركة والسكون من المكان»[3].

كما يقول في موطن آخر:

«أقول: إن المكان ما أحاط بالشيء من جميع جهاته، وإنه لا يصح تحرك الجواهر إلا في الأماكن، وهو مذهب أبي القاسم وغيره من البغداديين وجماعة من قدماء المتكلمين، ويخالف فيه

---

(1) إخوان الصفاء وخلان الوفاء: رسائلهم، تحقيق: خير الدين الزِّركليّ، الطبعة الأولى، سنة 1928م، القاهرة: المطبعة العربية، (24/2)، والحسن بن هيثم: كتاب المناظر، تحقيق: عبدالحميد صَبرة، الطبعة الأولى، سنة 1983م، الكويت، (2/3).

(2) قارن ج. دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبدالهادي أبو ريدة، الطبعة الخامسة، منقحة، سنة 1981م، بيروت: دار النهضة العربية، ص122.

(3) الشيخ المُفيد: أوائل المقالات. مكدرموت: نظريات علم الكلام، ص258.

الجُبّائيّ، وابنه، وبنو نوبخت، والمنتمون إلى الكلام من أهل الجبر والتشبيه» [1].

ويورد أبو رشيد النيسابوري أن أبا القاسم الكعبي يقول في تعريف المكان :

«إن المكان هو : ما أحاط بغيره من جميع جوانبه» [2].

بينما قال البصريون في تعريف المكان :

«المكان ما اعتمد عليه الجسم الثقيل على وجه يقله، ويمنع اعتماده من توليد الهُوىّ».

وينتهي النيسابوري إلى أن الخلاف بينهم وبين أبي القاسم الكعبي في حدِّ المكان هو: خلاف في اللفظ دون المعنى [3]؛ حيث إن أبا القاسم لم يستقم له التعبير من الناحية اللُغوية السليمة.

واستدلَّ على رأيه بأمثلة منها: أن أهل العربية لا يصفون القلنسوة المحيطة بالرأس بأنها مكان للرأس، ولا يصفون القميص المحيط بالإنسان بأنه مكان له، وإذا نزع الإنسان قميصه لا يقال إنه فارق مكانه فلو كان القميص مكانًا له، قالوا: إنه متمكن على القميص، كما يقولون: متمكن على الأرض.

غير أني أرى أن الخلاف بينهما في هذه المسئلة لم يكن خلافًا في عبارة وحسب؛ ذلك أن أبا القاسم الكعبي أنكر وجود الخلاء، واعتبر العالم ملاء: فقد ذهب إلى أنه لا يجوز أن يكون الجوهران مفترقين ولا ثالث بينهما [4].

في حين يذهب البصريون إلى إثبات وجود الخلاء في العالم [5].

ومن هنا؛ اعتبر أبو القاسم المكان هو ما أحاط بالشيء من جميع جوانبه، إذ إنه لو أخذ بتعريف البصريين -مثلما حاول النيسابوري أن يثبت ذلك- لانتهى إلى القول بوجود الخلاء؛ لأن تصور المكان عنده أنه الفراغ المتخيل الذي يشغله جسم، كما قلت آنفًا.

---

(1) الشيخ المُفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، ص120، المصدر السابق.

(2) النَيسابُوري: المسائل، ص188، وابن مَتُّوْيه: التذكرة، ص493.

(3) النَيسابُوري: المصدر السابق، الصفحة نفسها، والأشعري: المقالات، (130/2).

(4) النيسابوري: المسائل، ص47، وابن متويه: التذكرة، ص117، والشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص119-120.

(5) النيسابوري: المسائل، ص47.

كذلك فإن مفهوم الخلاء عنده يقتضي الخلو والفراغ من أي شيء على الإطلاق، فلو أنه أثبت وجود الخلاء كان عليه أن يفسر قيام الحركة في لا شيء؛ ولهذا فالأصح القول باستمرار قيام الحركة، واعتبارها منشئة للأجسام في الملاء.

من جهة ثانية، فإن ولوج الجوهر الفرد في الخلاء من شأنه أن يمنع أحوال الكون عنه، الأمر الذي ينتهي به إلى رفع البقاء عنه.

أما أبو إسحـق النَّظَّام فقد خالف أبا القاسم الكعبي وجمهور المعتزلة، فجوّز قيام جوهرين في حيز واحد لأنه قال بالمداخلة بين الجواهر (1).

وهو قصد بالمداخلة - كما وضح الأشعري - أنّ : كلَّ شيء قد يداخل ضده وخلافه؛ فالضد هو الممانع المفاسد لغيره مثل: الحلاوة، والمرارة، والحر، والبرد، والخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلاً من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله يعني: أن القليل الكَيْل الكثير القوة يشغل الكيل الثقيل القوة، واللون يداخل الطعم والرائحة.

والمداخلة هي: أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر وأن يكون أحد الشيئين في الآخر.

وبَيّن الأشعري : أن النَّظَّام قد خالف بقوله ذلك ما يعم سائر المتكلمين في القول بعدم صحة اجتماع جسمين في موضع واحد (2).

ولعلَّ ما دعا أبا إسحـق إلى القول بتداخل الأجسام في حيز واحد، أنه كان من نفاة الجوهر الفرد، وذهب إلى تجزئة الجوهر إلى غير نهاية، فضلاً عن قوله بالطبع بمعنى : قهر الله -تعالى- للأشياء المتنافرة على الاجتماع، خلافًا لطبعها مَرغمةً.

---

(1) ابن متويه: التذكرة، ص114.

(2) الأشعري: المقالات، (24/2).

الفصل الثاني

من العالم الطبيعي إلى وجود الله عند أبي القاسم البلخي الكعبي المعتزلي

الاستدلال على وجود الله:

يستدل أبو القاسِم الكعبيّ على وجود الله بعدة براهين وحجج؛ متابعًا - في ذلك - ما يعم المعتزلة وسائر المتكلمين في هذا الشأن[1].

ومن الأدلة المعتمدة عنده وعند غيره من شيوخ المعتزلة – كما يبين القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزلي – دليل حدوث الأجسام.

ويعد أبو الهُذيل العلّاف المعتزلي، (ت266-هـ، 879-م) أول من صاغ هذا الدليل[2].

---

(1) انظر تفصيلًا:
أبا رشيد النَيْسابُوري: في التوحيد – ديوان الأصول، الأقسام الأولى من الكتاب، المصدر السابق، ومحمود ابن محمد، الملاحميّ: كتاب المُعتمد في أصول الدين، تحقيق: مارتن مَكدرمت، وويلفرد ماديلونغ، الطبعة الأولى، لندن: دار الهدى، ص146، والقاضي عبدالجبّار: المُغني في أبواب التوحيد والعدل، (المخلوق)، ضبط نصه: توفيق الطويل، وسعيد زايد، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص74، والمغني، (رؤية الباري)، ضبط نصه: محمود محمد قاسم، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ص257، والمغني، (الجزء الخامس عشر)، ضبطه: محمود محمد الخضيري، ومحمود قاسم، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ص172، وأبا الحَسن الأشعري: كتاب اللُمع، في الردّ على أهل الزيغ والبدع، تصحيح: الأب رتشرد مكارثي، اليَسوعي، الطبعة الأولى، سنة 1952-م، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص42، وأبا المعالي الجُوَيْني: العقيدة النِّظاميَّة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصور عن الطبعة الأولى، بيروت: دار سبيل الرَشاد، ص131، والشامل في أصول الدين، تحقيق: هلموت كلوبفر، الطبعة الأولى، القاهرة: دار العرب، ص35، وأبا بكر الباقلّاني: التمهيد في الردّ على الملحدة، والمعطلة، والرافضة، والخوارج، والمعتزلة، ضبط: محمود محمد الخضيري، ومحمد عبدالهادي أبو ريدة، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الفكر العربيّ، ص61، وابن عَبّاد : الإبانة عن مذهب أهل العدل؛ تحقيق: مُحمد محسن آل ياسين، الطبعة الثانية، سنة 1963-م، بغداد: دار النهضة، ص15، وكمال الدين بن الهمّام: المسامرة بشرح المسايرة، في علم الكلام، الطبعة الأولى، القاهرة، ص19، وسيف الدّين الآمدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف، الطبعة الأولى، سنة 1391-هـ، الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص246، وابن رشد: فصل المقال، وتقرير ما بين الشريعة (وبين) الحكمة من الاتصال، تحقيق: ألبير نصري نادر، سنة 1968-م، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ص40، ومحمد عبدالهادي أبو ريدة: الإيمان في عصر العلم، مجلة عالم الفكر، سنة 1970-م، العدد الأول، المجلد الأول، الكويت: المجلس الوطني للثقافة، والفنون، والآداب، ص 161 وما بعدها.

(2) سبق لي أن بينت: أن المعتزلة سبقوا غيرهم من الفرق الكلامية، في بحث مسائل القسم الطبيعي. انظر، ص ، من الدراسة.

ونظرًا لأخذ أبـي القاسم الكعبي بهذا البرهان فـي الاستدلال علـى وجود الله، فضلاً عن أهميته، حيث اعتمد عليه كثير من المتكلمين في الاستدلال على حدوث الأجسام؛ فأورده على النحو التالي، كما نص عليه القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزلي، (ت415-هـ، 1024-م):

إن الأجسام لـم تنفك من الحوادث ولـم تــتقدمها.

وما لـم يخلُ من المحدث يتقدمه يـجب أن يكون محدثًا مثله.

وتقوم هذه الدلالة على أربع دَعاوَى:

1- أنّ في الأجسام معانــي هي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون؛

2- أن هذه المعانــي محدثة؛

3- أن الجسم لـم ينفك عنها ولـم يتقدمها ؛

4- أنها إذا لـم ينفك الجسم عنها ولـم يتقدمها وجب حدوثه مثلها.

وبعبارة أوضح: الأجسام لا تخلو من الحوادث، التي هـي الاجتمـاع، والافتـراق، والحركـة، والسكون.

وهذه الحوادث مُحدَثة.

وما دام الجسم لا ينفك عنها (لا يـخلو منها) ولا يتقدمها؛ فيجب أن يكون حادثًا مثلها.

ويأخذ القاضي في إثبات صحة كلّ دَعوى من هذه الدعَاوَى الأربع؛ وذلك على النحو التالي:

الدعوى الأولى -

إثبات الأكوان التي هي : الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون.

ذلك أن الجسم حصل مـجتمعًا في حالٍ، وكـان يـجوز أن يبقـى مفترقـًا؛ فلابد من أمر خصص كونه مـجتمعًا؛ وإلا لـم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من أن يحصل علـى وجه آخر.

وإذا قيل: لِمَ لا يـجوز أن يكون الجسم مجتمعًا لذاته، أو لما هو عليه فـي ذاتـه، دون حاجـة إلى مخصص؟ فالرد على ذلك أنه لو كان كذلك لوجب أن يكون مجتمعًا أبدًا، ولا يكون مفترقًا أصلاً؛ ولأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون كل جزء فيه مجتمعًا؛ لأن صفة الذات ترجع إلى الآحـاد والأفراد دون الجُمَل؛ ولأنه لـو كـان كذلك؛ لوجـب إذا افتـرق أن يكـون مفترقـًا لذاتـه؛ وأيضًا فكـان

يؤدي إلى أن يكون مجتمعًا على قصدنا مفترقًا دفعة واحدة؛ وذلك محال؛ ولأنه لو كان كذلك، لكان يجب أن لا يقف - كونه مجتمعًا على قصودنا ودواعينا - والمعلوم خلافه؛ ولأنه لو كان كذلك، لوجب في الأجسام كلها أن تكون مجتمعة لأنها متماثلة؛ والاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات.

ويستمر القاضي في تفنيد كل الاعتراضات التي يتصور أن تثار ضد هذه الدعوى؛ وينتهي إلى إثبات الأكوان التي هي الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون.

الدعوى الثانية-

وهي الكلام في حدوث الأعراض، والخلاف فيها مع أصحاب الكمون والظهور، فإنهم ذهبوا إلى قدم الاجتماع والافتراق، وقالوا: إن الاجتماع متى ظهر، كَمنَ الافتراق وإذا ظهر الافتراق كَمَنَ الاجتماع.

والقاضي عبدالجّبار بن أحمد، المعتزليّ يستدل على دعواه الثانية هذه بقوله: إن العرض يجوز عليه العدم، بينما القديم لا يجوز أن يُعْدَم. والعرض لا يجوز أن يكون قديمًا، فيجب أن يكون محدثًا؛ لأنه لا وسط بين هذين الوصفين: فإذا لم يكن على أحد الوصفين، كان على الآخر لا محالة.

والعرض يجوز عليه العدم؛ لأن الجسم المجتمع إذا افترق فما كان فيه من الاجتماع لا يخلو:

1- إما أن يكون باقيًا فيه كما كان ؛ وإما أن يكون زائلًا عنه.

ولا يجوز أن يكون باقيًا فيه كما كان.

وإذا كان زائلاً فلا يخلو:

إما أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال، وإما بطريقة العدم.

ولا يجوز أن يكون زائلاً بطريقة الانتقال؛ لأن الانتقال محالٌ على الأعراض.

فلم يبق إلا أن يكون زائلاً بطريقة العدم.

وأما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم؛ فهو: أن القديم قديمٌ لنفسه؛ والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال. وهذه الدلالة مبنية على أصلين:

أحدهما أن القديم قديمٌ لنفسه ؛

والثانـي أن الموصوف بصفة من صفات النفس لا يـجوز خروجه عنها بحال من الأحوال.

ودليل آخر هو أن القديم باق، والباقي لا ينتفي إلا بضد أو ما يـجري مجرى الضد؛ فيجب أن لا ينقضي القديم أصلاً ؛ لأنه لا ضد له، ولا ما يـجري مـجرى الضد.

الدعوى الثالثة -

وهي الكلام في أن الأجسام لا يـجوز خلوّها من الأكوان.

والخلاف فيها مع أصحاب الهيولى.

والدليل على صحة ما نقوله -في ذلك- هو: أن الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعانــي، لجاز خلوه عنها الآن، بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو مثل اللون فإنه وإن صحّ خلو الجسم منه لـم يصح أن يـخلو منه بعد وجوده فيه.

ودليل آخر هو: أن كل جسمين إما أن يكون بينهما مِسافة، وإما أ لا يكون؛ فإن كان بينهما مسافة كانا مفترقين، وإن لـم يكن كانا مجتمعين.

ودليل ثالث : أن الجسم لو خلا عن الاجتماع والافتراق، لكان السائق إلى تكوينه لا يـخلو من أن يكون إما الاجتماع، وإما الافتراق. فإن قيل: السائق إليه الاجتماع، قلنا: كيف يصح تجميع ما لـم يكن مفترقًا من قبل؟ وإن قيل: السائق إليه الافتراق، قلنا: كيف يصحّ تفريق ما لـم يكن مجتمعًا من قبل؟

الدعَوى الرابعة-

والكلام فيها في أن الجسم إذا لـم ينفك عن هذه الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؛ وجب أن يكون محدثًا مثلها.

والدليل على صحة هذه الدعوى : أن الجسم إذا لـم يَخْلُ من هذه الحوادث ولـم يتقدمها؛ وجب أن يكون حظه في الوجود كحظها؛ وحظُّ هذه المعانـي في الوجود أن تكون حادثة وكائنة بعد أن لـم تكن؛ فوجب في الجسم أن يكون محدثًا -أيضًا- وكائنًا بعد أن لـم يكن، كالتوأمين إذا ولدا معًا، وكان لأحدهما عشر سنين؛ فإنه يـجب أن يكون للآخر أيضًا عشر سنين.

وبعد إثبات هذه الدَعاوىَ الأربع أخذ القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزليّ، (ت415-هـ، 1024-م)، في تفنيد الاعتراضات الموجهة إلى الدليل؛ كما يلي :

1- وأولها أن يقال : إن الجسم وإن لـم يـخل من الحوادث ولـم ينفك عنها؛ يـجوز أن يكون مُحْدثًا مثلها، بأن يكون قد حدث فيه حادث، قبله حادث، وقبل ذلك الحادث حادث، إلى ما لا أول له.

ويرد على هذا بأن يقول: هذه مناقضة ظاهرة؛ لأن الحادث والمحدث سواء، والمحدَث لابدَّ له من مُحْدِث وفاعل؛ والفاعل المحدث يجب أن يكون متقدمًا على فعله؛ وما تقدم غيره لا يجوز أن يكون مما لا أول لوجوده.

أو بعبارة أخرى : لو كان الجسم قديمًا، وجب أن يكون متقدمًا على هذه المعاني المحدثة؛ لأن من حق القديم أن يكون متقدمًا على ما ليس بقديم؛ كما أن من حق ما وجد منذ يومين أن يكون متقدمًا على ما وجد منذ يوم. وقد عرفنا أن الجسم لا يجوز أن يكون متقدمًا على هذه المعاني؛ فوجب أن لا يكون قديمًا؛ وإذا لم يكن قديمًا؛ وجب أن يكون محدثًا؛ لأن الموجود يتردد بين هذين الوصفين، فإذا لم يكن على أحدهما، كان على الآخر، لا محالة[1].

(1) القاضي عبدالجبّار، المعتزليّ: شرح الأصول الخمسة، ص95-115، وعبدالرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ص397.

البَابُ الثَّانِي

آراء أبي القاسم البلْخي الكعبي المُعتزلي في مشكلة الإلهيات

الفصل الأول

آراء أبي القاسم البلْخي الكعبي المُعتزلي في مبدأ التوحيد – مشكلة صلة الذات الإلهية بالصفات

المبحث الأول -

أهمية مبدأ التوحيد ـ الأصل الأول :

كان أبو القاسم البَلخيّ، الكَعبيّ، المعتزليّ، يبدأ بحوثه في الإلهيات بإثبات التوحيد والدفاع عنه والردّ على المخالفين؛ ذلك أن التوحيد عنده لا يقوم –فيما يقول القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزليّ، (320-هـ، 932-م، ت415-هـ، 1024-م)، معبرًا عن رأي عام للمعتزلة على ما يبدو - إلا بالعلم أن الله واحد لا يشاركه أحد غيره فيما يستحق من الصفات، نفيًا وإثباتًا - على الحدّ الذي يستحقه، والإقرار به - حيث لابدَّ من اجتماع هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعًا؛ لأنه لو علم ولم يُقرّ، أو أقرّ ولم يَعلم، لم يكن موحّدًا[1].

وقد تلقب المعتزلة بأهل التوحيد أو الموحدة - كما يحكي أبو القاسِم الكَعبيّ في كتابه «المقالات»[2]، وشيخه أبو الحُسين الخيّاط في كتابه «الانتصار، والردّ على ابن الرونديّ»[3]، وغيرهما من مفكري الإسلام[4] - وما استوى لهم هذا اللقب –فيما أرى– إلّا لاختصاص التوحيد عندهم بمعانٍ متفردة: فقد تصوروا التوحيد على هدي من الفلسفة ونور؛ وأقاموا هذا التصور على مبدأ عام من التنزيه المطلق للذات الإلهية.

والتوحيد هو الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة، التي لا يُعَدّ مُعتزليًّا من لا يدين بها

---

(1) القاضي عبدالجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص128، وقارن الأصول الخمسة، المنسوب إلى القاضي عبدالجبار، ص67-68، المصدرين السابقين.

(2) أبو القاسم البلخيّ: باب ذكر المعتزلة، في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص115، المصدر السابق.

(3) أبو الحُسين الخيّاط: الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، ص24-25، المصدر السابق.

(4) الإمام صَالح بن مَهدي، الـمُقبليّ، اليمنيّ: العلم الشامخ، في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، وبذيله كتاب الأرواح النوافخ، الطبعة الأولى، سنة 1328-هـ، ص300، والشيخ جمال الدِّين، القاسميّ، الدمشقيّ: تاريخ الجهمية والمعتزلة، الطبعة الأولى، سنة 1399-هـ، 1979-م، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص71، وابن قيِّم الجوزية: الصواعق الـمُرسلة على الجهمية والـمُعطلة، تحقيق: عليّ بن محمد الدخيل الله، الطبعة الثالثة، سنة 1418-هـ، الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع، (94/3)، وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص2، وأبو الفتح الشَهرستاني: المِلل والنحل، على هامش الفِصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حَزم، الطبعة الثانية، بالأوفست، سنة 1395-هـ، 1975-م، بيروت: دار المعرفة، م (1)، (54/1).

جميعًا، وإليه ينبغي ردّ هذه الأصول - فيما أرى - كما يجيء تفصيل ذلك بعد: العدل[1]، والوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

غير أن القاضي عبدالجبّار كان له موقفان في شأن تحديد الأصول الخمسة عند المعتزلة: ففي كتابه «المُغني في أبواب التوحيد والعدل» أوضح: أنّ ما يلزم المكلَّفَ معرفته من أصول الدين، أصلان اثنان، هما: التوحيد والعدل، لكنه في كتابه «مختصر الحُسنى» ذكر أن أصول الدين أربعة: التوحيد، والعدل، والنبوات، والشرائع، وجعل ما عدا ذلك - من الوعد والوعيد، والأسماء والأحكام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - داخلاً في الشرائع، وذكر فيه: أن ذلك خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لظهور الخلاف بين الناس في كل واحد من هذه الأصول[2].

ويبين مانكديم، ششديو، أحمد بن الحسين، (ت425-هـ، 1033-م)[3]، أن: الأولى هو ما ذكره القاضي في المُغني: من أن النبوات والشرائع داخلان في العدل؛ لأنه كلام في أن الله إذا علم أن صلاحَنا في بعثة الرسل، وأن نتعبده بالشريعة؛ وجب أن يَبعثَ ونتعبد، ومن العدل ألا يُخل بما هو واجب عليه، وكذلك الوعد والوعيد داخل في العدل؛ لأنه كلام في أن الله إذا وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب ؛ فلابدّ من أن يفعل ولا يُخلف في وعده ولا في وعيده، ومن العدل أن لا يخلف ولا يكذب، وكذلك المنزلة بين المنزلتين داخل في باب العدل؛ لأنه كلام في أن الله إذا علم أن صلاحنا في أن يتعبدنا بإجراء أسماء وأحكام على المُكلّفين؛ وجب أن يتعبدنا به، ومن العدل أن لا يخل بالواجب، وكذا الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فالأولى أن يُقتصر على ما أورده في كتابه المغني[4].

---

(1) أبو الحُسين الخيّاط: الانتصار، والردّ على ابن الروندي الملحد، ص126-127، وأبو الحَسن المَسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، مصور عن الطبعة الأولى، بيروت: دار الأندلس، (221/3)، وأبو زيد البلخيّ: البدء والتاريخ، مصور عن الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، (186/2).

(2) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تعليق ششديو، ص122.

(3) هو أحد أئمة الزيدية، وقد خرج في الريِّ بعد وفاة الإمام المؤيد بالله، أحمد بن الحسين، الهاروني، المُتَوَفَّى سنة 411-هـ. وعُرف بما نكديم ومعناه: وجه القمر؛ لحسن وجهه، وهو من ذرية عُمر الأشرف، وتُوُفِّي بالريِّ.

عبدالكريم عثمان: شرح الأصول الخمسة، ص29 حاشية (1)، وعبدالرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، مصور عن الطبعة الأولى، بيروت: دار العلم للملايين، ص389.

(4) القاضي عبدالجبّار: المصدر السابق، ص122-123.

ومن المحتمل أن يكون أبو الهُذيل العلّاف، المعتزلي، (ت226-هـ، 840-م)، أول من صاغ اصطلاح الأصول الخمسة، على ما ذكر أبو المُعين النسفي، (ت508-هـ، 1114-م)، في كتابه «بحر الكلام، مخطوط دار الكتب المصرية، رقم 57-و»: خرج أبو الهُذيل العلّاف فصنّف لهم كتابين، وبين مذهبهم وجميع علومهم؛ وسمّى ذلك الخمسة أصول، وكلما رأوا رجلاً قالوا له: هل قرأت الأصول الخمسة؟ فإن قال نعم؛ عرفوا أنه على مذهبهم(1).

ولعلّ مما يشير إلى اهتمام المعتزلة بهذا الأصل ورعايته حق رعايته؛ ما يذكره أبو الحُسين الخيّاط: من أن إبرهيم بن سيّار النَّظّام استشفع بالله لـمَّا حضره الموت، أن يغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ؛ إن كان قد أحاط التوحيد ونصره في إبان حياته(2)!

وقد نَذر أبو القاسِم البَلخيّ نفسه على الدفاع عن التوحيد والذب عن حِياضه، بإزاء الحملات الواسعة التي شنها خصوم ضد ملة الإسلام(3)، أولئك الذين جَحدوا ربهم، أو جعلوا مع الله إلـهًا آخر، أو شاب تصورهم التوحيد ما يغض من قدر الذات الإلـهية ويتنافى وما ينبغي أن يكون عليه تفكير العقل؛ نحو: أهل الدهر وسواهم من الملحدة، وأصحاب الديانة اليهودية الذين أشاعوا عقيدتهم في التشبيه والتجسيم للذات الإلـهية، التي تضمنها كتاب التوراة، وأفاض في الحديث عنها: كالصورة(4)، والمشافهة، والتكلم جهرًا، والنزول عند طور سيناء انتقالًا، والاستواء على العرش استقرارًا، وجواز الرؤية فوقًا، وغير ذلك....

كذلك أصحاب الديانة الفارسية الذين كانت لهم - فيما يقول ابن النديم، (ت380-هـ، 990-م) - كتب مُصنفة في نصرة الإثنين ومذاهب أهلها(5)، ويشير إلى ذلك القاضي عبدالجبّار، المعتزليّ، أيضًا(6).

وقد بينتُ في كلامي على عصر أبي القاسِم الكَعبيّ والتيارات الفكرية التي كان يموج

---

(1) عبدالكريم عثمان: مقدمة شرح الأصول الخمسة، ص26.

(2) الخيّاط: الانتصار، ص41-42، والقاضي عبدالجبّار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص264، وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص52.

(3) القاضي عبدالجبّار المعتزليّ: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص297، المصدر السابق، وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص88، المصدر السابق.

(4) الشَهرستانيّ: الملل والنحل، م(1) (50/2).

(5) ابن النديم: الفِهْرِست، ص401.

(6) القاضي عبدالجبّار: المغني، (الفرق غير الإسلامية)، ص1-15.

بها، الجهود المضنية التي أنفقها أبو القاسم الكعبي وغيره من رجال المعتزلة في الردّ على المخالفين[1].

وعلى الجملة، فقد كان ذلك اتجاهًا عامًا في المعتزلة، دام حتى المشائخ المتأخرين: فقد درس القاضي عبدالجبّار بن أحمد كثيرًا من العقائد المخالفة، وأوقف أجزاءً من مؤلفاته للردِّ عليها[2]، كذلك صنع أبو رشيد النَيْسابُوري[3]، والحَسن بن مَتُّوْيه[4]، والحاكم أبو السَعد الجُشَميّ[5]، وغيرهم، ... .

(1) انظر ما سبق، ص ، من الدراسة.

(2) القاضي عبدالجبار: المغني، (الفرق غير الإسلامية)، ص9-159، وشرح الأصول الخمسة، ص278، 284، 285- 289، والمحيط بالتكليف، ص22، 70، 150، 177، 221، 224، 227، 262، 373، 409، 415.

(3) النَيْسابُوري: في التوحيد- ديوان الأصول.

(4) الحسن بن مَتُّوْيه: التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ص91-109، ومواضع أخرى.

(5) الحاكم أبو السعد الجُشَميّ: شرح عيون المسائل، (مخطوط)، دار الكتب والوثائق المصرية، ميكروفيلم، (306)، اللوحات الأولى.

المبحث الثاني –

مفهوم مبدأ التوحيد عند أبي

القاسِمِ البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ :

يقيم أبو القاسِمِ البلخِيّ مفهوم التوحيد على أساس فلسفي يعمق به فحواه؛ من التنز يه المطلق للذات الإلـهية والسمو بها عن مظاهر التعدد والنقص.

ويعبر الكَعبيّ عن ذلك في كتابه «المقالات» بقوله:

«المعتزلةُ مجمعةٌ: على أن الله - جلّ ذكره- شيء لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم ولا عَرض، بلْ هو الخالق للجسم والعرض، وأنّ شيئًا من الحواس لا يدركه في دنيا ولا في آخرة، وأنه لا تحصره الأماكن، ولا تحده الأقطار، بل هو الذي لم يزل، ولا مكان ولا زمان، ولا نهاية ولا حد، ثم خلق ذلك أجمع وأحدثه مع سائر ما خلق لا من شيء، وأنه القديم وكل ما سواه محدث؛ وهذا هو التوحيد.

وأجمعوا: أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أعمال العباد، بل العباد يفعلون ما أُمروا به ونُهوا عنه، بالقدرة التي خلقها الله لهم وركّبها فيهم، فيطيعوا ... ويتركوا المعاصي، وأن أحدًا لا يقدر على قبض ولا بسط، إلا بقدرة الله التي خلقها. وهو المالك للقدرة التي في العباد، لا يملكها العباد معه، ولا دونه، يُبقيها فيهم ما شاء، ويفنيها إذا شاء، إلّا أنه إذا أفناها رفع التكليف والأمر والنهي، وأنه لا يريد ولا يشاء، أن يُشتم أو يُفترى عليه، ولا أن تُنتهك محارمه، وأنه لو شاء أن يجبر الخلق - كلهم - على طاعته لكان على ذلك قادرًا، ولكنه لا يفعل ذلك إلا لما يريد من امتحانهم وتعر يضهم للثواب الذي لا يبيد، وأنه - وإن كان العباد يقدرون بالقدرة التي خلقها الله فيهم، على أن يفعلوا ما لا يرضاه ولا يحبه، ولم يأمر به ولم يُرده، وما يُسخطه - فليسوا بغالبين له، بلْ هو الغالب لهم القاهر؛ لأنه لو شاء منعهم ما لا يريد، و أجبرهم بما يريد، ولكنه حلم عنهم، وأمهلهم إلى يوم الجزاء والحساب، وأراد أن يؤمنوا طوعًا لا كَرْهًا؛ ليصح المحنة والابتلاء؛ وليستحقوا أفضل درجات الثواب، وأنه لا يكلف عباده ما لا يُطيقون، ثم يعذبهم على تركه، ولا يحول بين أحد وبين ما أمر به بوجه من الوجوه، وأنه لا يفعل بعباده - مؤمنهم وكافرهم- ما دام آمرًا لهم بطاعته ناهيًا لهم عن معصيته، إلّا ما فيه صلاح لدينهم الذي أمرهم به، وما هو داع إلى طاعته والإيمان والرجوع عن معصيته إلى اتباع أمره، وأنه لا قصور في خلقه ولا تفاوت في تدبيره، وأن كل ما قضاه وقدّره ففيه الخير، وأنّ الواجب الرضاء بكل ما قضاه وقدّره والتسليم

لذلك، والإنكار والرد له والتكذيب به، كفر وضلال ؛ هذا هو العدل، وأجمعوا: أنه لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلّا بالتوبة؛ وهذا هو القول بالوعيد.

وأجمعوا: أن الفاسق - المرتكب للكبائر - لا يستحق أن يُسّمى بالاسم الشريف الذي هو: الإيمان والإسلام ولا بالكفر؛ بل يُسمى بالفسق كما سمّاه الله، وأجمع عليه أهل المِلة؛ وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين.

وأجمعوا: أن على المسلمين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبين بأي جهة استطاعوهما بالسيف فما دونه، وهم مختلفون فيما سوى ذلك، مما سنبينه إن شاء الله» (1).

إن تحليل مفهوم التوحيد عند أبي القاسم البلخيّ يظهر: أن الذات الإلـهية بسيطة على وجه الإطلاق، فيُمتنع تصور التأليف فيها؛ لأنه - على أي نحو من الأنحاء - من شأنه أن يحدث انشقاقًا في وَحدة الذات؛ فينشأ التعدد أو الانقسام؛ الأمر الذي يعارض مفهوم هذا المبدأ.

ومن ثم؛ لا ينبغي أن يقوم أي وجه من الشبه بين صفات الخالق وبين صفات المخلوقين ؛ ذلك أن مثل هذا التشابه أمارة دالّة على التركيب والانقسام في الذات الإلـهية.

وقد أشار أبو القاسم في كتابه «المقالات» إلى أنه عوّل فيه على أقوال أبي الحُسين الخيّاط - شيخه - سواء بالمشافهة أم ما كتب به إليه (2) ؛ وهذا كلام حسن منه؛ جاء - في الواقع - على سبيل التبجيل الذي يكون من التلميذ نحو مُعلمه!

إنّ مفهومَ التوحيد عند أبي القاسِم البَلخيّ تستدعيه طبيعة الدور الحضاري الذي ينتسب إليه هذا المفكر، وفكرة التوحيد في الحضارة العربية مرتبطة بمكونات هذه الحضارة وخصائصها التاريخية الرئيسة - كما أفصحت من قبل - (3) وقد أوحى بهذه الفكرة رمزها الأوليّ، الذي بينه إشبنجلر ؛ وجعل منه إطارًا عامًا لهذه الحضارة، وتم له ذلك من خلال دراسته الواسعة للتاريخ العام واتجاهه نحو صيغ وأشكال يؤول إليها.

---

(1) أبو القاسم، البلخيّ، الكعبي: باب ذكر المعتزلة من المقالات، في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص63-64، وقارن عبدالقاهِر البَغداديّ: الفَرق بين الفِرق، ص68-70، من طبعة القاهرة، سنة 1948م، حيثُ لخّص البَغداديّ أقوال أبي القاسم في ذلك.

(2) أبو القاسِم البَلخيّ: باب ذكر المعتزلة من المقالات، في ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص27، وقارن مفهوم التوحيد عند أبي الحُسين الخيّاط: الانتصار، ص5-6.

(3) انظر ما سبق، ص 54، من الدراسة.

وبهذه المثابة فإن مفهوم التوحيد عند البـَلخيّ ينبغي أن يُنظر إليه على أنه قانون عام يبسط سلطانه على الإنسان في الحضارة العربية، ولا يملك له خيرة من أمره.

هذا القانون يهب الإنسان سبيلاً واحدة يتبعها؛ ومن الواجب عليه أن يذر السبل الأخرى التي تفرق عنه.

وفي البداءة، يقتضي سبيل التوحيد أن تكون معرفة الإنسان ببارئه عن طريق الاتفاق بين الناس؛ فلا يصح أن يصل الفرد بنفسه إلى معرفة الله، فمثل هذه المعرفة وهم وزيغ؛ وإنما لا جَرم أن تكون المعرفة بوساطة اتحاد الناس على ذلك؛ وقد بُعث النبيّون وأرسل الرسل؛ من أجل أن يوحدوا الناس على معرفته تعالى[1]، ولعلّ مما يوميء إلى هذا المعنى نزعة الإسلام نحو أن يكون دينًا للناس كافة.

والوسيلة التي تمكن الإنسان من معرفة خالقه تتاح له من خلال ملكة الوجدان عنده؛ فكما يقول فيلسوف الحضارة دلتاي، فلهلهم Wilhelm، Dilthey، 1911 – 1833م: «نحن نفسر الطبيعة ونحن نفهم الإنسان»[2]، ويعني هذا القول: أن الإنسان ينظر في ظواهر الكون ويتدبرها باحثًا عن المعنى الجوهري الكامن فيها، فمعرفة الله تتأتى من خلال فهم طبيعة روح الحضارة والمعاني التي تشرق بها في الآفاق وفي الأنفس.

كما تقتضي هذه السبيل أن تكون كلمة الله في الناس واحدة لا مبدل لها؛ وهذا ما يفسر اعتبار الإسلام اليهودية والنصرانية ليستا على شيء؛ لأنه قد غُيّر كلم الله فيهما عن مواضعه، وحُرِّف عن مقاصده وغاياته؛ فالدين الحق القيم هو الملة الحنيفية التي امتدت منذ إبراهيم إلى أن اكتملت بتمام الدعوة المحمدية.

---

(1) Spengler: The Decline of the West, p: 304-305 Ibid.

حيث يقول إشبنجلر في هذا الخصوص :

“As the community was based upon consensus, it was in spiritual things infallible. "My people," said Mohammed, "can never agree in an error," and the same is premised in Augustine's State of God. With him there was not and could not be any question of an infallible Papal ego or of any other sort of authority to settle dogmatic truths; that would completely destroy the Magian concept of the Consensus. And the same applied in this Culture generally – not only to dogma but also to law and to the State… etc”.

(2) انظر في فلسفة الحياة عند دلتاي:

Hodges, H.A.: The Philosophy of Wilhelm Dilthey, Roulledge, Kegan Paul, London, 1952.

وفي اللُّغة العربية: محمود سيّد أحمد: فلسفة الحياة: دلتاي نموذجًا، (صوابها: أنْمُوذجًا)، الطبعة الثانية، منقحة ومزيدة، سنة 2005م، القاهرة: الدار المصرية والسعودية للطباعة والنشر.

كما تقتضي هذه السبيل في الحضارة العربية أن يجيء الإلحاد - وهو الفكرة المقابلة للتوحيد - على نحو خاص أو في صيغة معينة من بين الأشكال التي يظهر فيها في حضارات العالم:

فالإلحاد الغربي - أي: في الحضارة الفاوستية، على حد تعبير إشبنجلر - بنزعته الديناميكية؛ هو ذلك الذي عبَّر عنه نيتشه[1] حين قال: لقد مات الله، والإلحاد اليوناني هو الذي قال: إن الآلهة المقيمين في المكان المقدس قد ماتوا، فإن الإلحاد العربي هو الذي يقول: لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء؛ ذلك أنّ الإلحاد العربي كان لابدَّ أن يصدر عن الروح العربية وما تضعه هذه الروح من صلة في تدينها الخاص بين الله وبين العبد، فإنها لـمّا كانت تنظر إلى هذه الصلة على أنها صلة افتراق وبُعْد كامل، فقد وسطت بينهما الكلمة - كلمة الله - وكلمة الله لا ترد عنه مباشرة؛ لوجود الهوة الهائلة بين العبد وبين الله؛ بل بالوسيط - وهو النبي - لهذا كان الأنبياء هم الذين يؤدون أخطر دور في الحياة الدينية عند الروح العربية؛ ومن هنا نفهم كيف أن الأنبياء جميعًا كانوا من أبناء هذه الروح وحدها. وإذًا فالدين والتدين - بعامة - إنما يقومان على فكرة النبوة والأنبياء.

وعلى هذا؛ فإنّ الإلحاد لابدّ أن يتجه إلى القضاء على هذه الفكرة التي تكوّن عَصب الدين وجوهره لدى هذه الروح. وهذا ما يفسر اتجاه الملحدين جميعًا في الروح العربية إلى فكرة النبوة وإلى الأنبياء، وتركهم الألوهية، بينما الإلحاد في الحضارات الأخرى كان يتجه مباشرة إلى الله، ولا فارق - في الواقع - في النتيجة النهائية بين كلا الموقفين؛ لأنه سيؤدي في النهاية إلى إنكار الدين: فبإنكار الإله عند اليوناني ينتفي التدين، وبإنكار الإله - اللامتناهي - عند الغربي ينتفي الدين، وبإنكار النبوة والأنبياء عند العربي تزول الأديان؛ لذا يجب أن نبصر المعنى الخفي المستتر وراء إنكار النبوة؛ إذ لابدّ أن نفسر هذا الإنكار على أنه يتعداها إلى الألوهية نفسها؛ لأنه ما دامت النبوة هي السبيل الوحيد الذي تعرفه هذه الروح العربية للوصول إلى الألوهية؛ فإنه بقطع هذه السبيل يكون قد قطع - في الوقت نفسه - كل سبيل إلى الألوهية كذلك[2].

(1) عبدالرحمن بدوي: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، الطبعة الأولى سنة 1945م، القاهرة: دار سيناء للنشر، ص7.

(2) عبدالرحمن بدوي: المرجع السابق، ص8، وقارن

Spengler: The decline of the West, p: 201-206. Ibid.

من ناحية أخرى، قال بعض المؤرخين والكتاب: إن المعتزلة قد تأثروا في تصور مفهوم التوحيد وما يتفرع عنه من مشكلات فلسفية - مثل: مشكلة صلة الصفات الإلـهية بالذات - بأفكار الفلسفة اليونانية؛ حيث تسربت إلى ثقافتهم من أثر الفتوحات الإسلامية؛ وحركة الترجمة؛ التي أخذت في الازدهار، منذ البواكير الأولى للخلافة العباسية؛ مدفوعة في ذلك بدوافع عدة.

منهم : أبو الحَسن الأشعري الذي نسب إلى المعتزلة أنهم أخذوا مقالتهم في مشكلة الصفات الإلـهية عن فلاسفة اليونان كأرسطو وغيره[1]، وأبو الفتح الشَهرستاني الذي قال - في صدد القواعد التي يدور عليها اعتزال الواصلية - إن: المعتزلة انتهى نظرهم إلى رد جميع الصفات إلى العالمية والقادرية؛ ثم الحكم بأنهما صفتان ذاتيتان؛ وذلك بعد شروعهم في مطالعة كتب الفلاسفة[2]، ومن الكتاب المعاصرين أذكر في هذا الشأن: عليّ مصطفى الغرابي[3]، وزهدي حَسن جارالله[4]، وألبير نصري نادر[5]، وسواهم... .

وأرى أنه لا يمكن التسليم بصحة تلك الآراء التي من شأنها أن تفضي إلى الغض من أصالة مفكري الإسلام، ومن مقامهم الأسنى في تاريخ الحضارة من حيثُ تجعلهم مرددين لأفكار إفرنجية، وتسلب منهم مزية الإبداع والخلق، على صورة من الأظانين لا تغني من الحق شيئًا.

إنّ من أهم العوامل التاريخية التي أدت إلى نشأة المعتزلة هو الدفاع عن الإسلام ونصرته ضد شانئيه، وإظهار حقائقه في مقابل الأباطيل التي روّج لها أولئك الفرقاء، فتحدثنا المصادر - في هذا الأمر - أن أبا حذيفة الغزّال، (ت131-هـ، 749-م)،– رأس الفرقة، فيما تذكر زوجه[6] – أنه: كان إذا جنّه الليل يصف قدميه يُصلي، ولوح ودواة موضوعان أمامه؛ فإذا مرّت آية فيها حجة على مخالف؛ جلس فكتبها، ثم عاد إلى صلاته!

ويبدو أن أبا الهُذيل العلّاف كان من أكثر خلفاء واصل بن عطاء حرصًا في دحض شُبه

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (178-177/2).

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، م (1)، (58-57/1).

(3) الغرابي: أبو الهُذيل العلّاف: أول متكلم إسلاميّ تأثر بالفلسفة، ص48، وغيرها.

(4) جار الله: المعتزلة، الطبعة الأولى، سنة 1947-م، القاهرة، ص46، وغيرها.

(5) نادر: فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين، الطبعة الأولى، الإسكندرية، (55-54/1)، وغيرهما.

(6) زهدي حَسن جار الله: المعتزلة، ص 39، المرجع السابق.

خصوم الإسلام ونصرة التوحيد؛ فقد ذكر[1] بشر بن يحيى: أن لـه ستين كتابًا في هذا الشأن، ولعلّ أهمها كتابه «ميلاس»، وميلاس رجل مجوسيّ أسلم؛ وسبب دخوله الإسلام أنه جَمع بين العلّاف وبين المانوية، فقطعهم الشيخ أبو الهُذيل.

وكتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي المُلحد، للخيّاط - شيخ البلخي - لهو خير شاهد، على الجهود والمساعي التي بذلها رجالات المعتزلة؛ في الدفاع عن الدين، وجهود أبي القاسم الكعبي - في هذا المجال - كثيرة، سبق لي أن عرضت لنواح منها[2].

يقول بشر بن المعتمر، (ت210-هـ، 825-م)، واصفًا منزلة المعتزلة علمًا وعملًا في توطيد أركان الإسلام:

«إِنْ كُنْـتَ تَعْلَـمُ مَـا أقُـو ... لُ وَمَـا تَقُـولُ فَأَنْـتَ عَالِـمْ
أوْ كُنْـتَ تَجْهَـلُ ذَا وذَا ... كَ فَكُـنْ لِأَهْـلِ العِلْـمِ لازِمْ
أهْـلُ الرّياسَـةِ مَـنْ يُنازِعُـ ... ـهُمُ رِيَاسَـتَهُمْ فَظَالِـمْ
سَـهِرَتْ عُيُـونُهُمُ وَأَنْـ ... ـتَ مِـنَ الَّـذِي قَاسَـوْه حَالِـمْ
لاَ تَطْلُـبَنَّ رِيَاسَـةً ... بِالجَهْـلِ أنْـتَ لهـا مُخَاصِـمْ
لَـوْلاَ مُقَامُـهُـمُ ... رَأَيْـتَ الـدِّينَ مُـضْطَرِبَ الـدَّعَائِمْ»[3]

والحق أن الطابَـعَ المميز للحضارة السحرية هو الطابع الروحي الذي يسود مرافقها المختلفة في الدين، والفلسفة، واللغة، وفي القانون والتشريع، ونظام الحكم، وفي العلم، والفن...، بينا تسود المادة والنظرة الطبيعية جوانب الحضارة القديمة؛ ومن ثم يصعب القول باقتباس المعتزلة فلسفة اليونان ونحلهم، وعتلها إلى الفكر العربي وعقائده.

يضاف إلى هذا الاعتبار، أن علم الكلام - الذي ينبغي التسليم بأن المعتزلة هم مؤسسوه وشداته على التحقيق- يعرفه محمد بن عليّ، التهانوي، في كتابه «كشاف اصطلاحات الفنون»

(1) المرجع السابق: ص40، وعليّ مصطفى الغرابي: أبو الهُذيل العلّاف: أول متكلم إسلاميّ تأثر بالفلسفة، ص15، المرجع السابق.

(2) انظر ما سبق: ص 34-35، من الدراسة، وعبدالحكيم بَلبَع: أدب المعتزلة، إلى نهاية القرن الرابع الهجري، الطبعة الأولى، القاهرة – الفجالة: دار نهضة مصر، ص223.

(3) زهدي حَسن جار الله: المرجع السابق، ص46.

بأنه: علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشُبه[1]، ولا يستقيم إثبات صحة عقيدة دينية استعانة بأفكار عقيدة أُخرى تعارض هذه العقيدة في جوهرها، مثلما تعارضها في الغاية التي ترنو إليها.

ولا يسوغ -في هذا الخصوص- ما ذهب إليه نِيبرج، هينرِك Henrik، Nyberg، 1889، 1974-م، في محاولة التماس أسباب تأثير اليونان على شيوخ المعتزلة بالقول: إن من نازل عدوًا عظيمًا في معركته، فهو مربوط به، مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما أثرت فيه روح العدو وحيله؛ كذلك الأمر في معركة الأفكار أيضًا، وفي الجملة فللعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إنّ بعض أهل السلف قد شكوا أن أصحابهم انقطعوا للردّ على الملحدين انقطاعًا أدى بهم إلى الإلحاد...[2].

وإنما الصحيح أن يقال في هذه المسئلة: إن أبا القاسِم البلخيّ، الكعبيّ، وسائر صحبه من شيوخ المعتزلة، يتولون مَهمَّة الرَدّ على المخالفين، ويستأصلون خضراء دعاويهم؛ مُعولين -في ذلك- على أفكار في الجدل وأساليب أنتجتها لهم الحضارة العربية التي ينتسبون إليها، ومأخذها هو ميراثها الضخم الهائل، سواء الأفكار والأساليب المستندة إلى السمع والنقل، أم القائمة على العقل، ولكن بمعنى العقل غير المتحرر بالكلية من إسار الدين.

كذلك سمّى المعتزلة أنفسهم بأهل السُّنة والجماعة - فيما حكى القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزلي، (ت415-هـ، 1024-م)-[3] وهذا اللقب - إن كان يشير إلى شيء - فإنما يشير إلى رفدهم من كوامن الدين الصافية وينابيعه النقية.

ومن المهم التنبيه – في هذا الصدد – بأن عبارة الكعبي – فيما أوردته قبل قليل – والتي نصها: «...، وأحدثه مع سائر ما خلق لا من شيء...[4]، تثير التساؤل والاستغراب؛ من قِبل أن الكعبي قائل بالمعدومات ليس عندي في ذلك ريب. والحق أن شأن تلك العبارة لا يخلو إما أن يكون تحريفًا هوى فيه قلم الناسخ من غير نية ينتويها وقصد ينحو إليه، ولا غرو في ذلك، فهذا أمر شائع

---

(1) محمد عليّ بن عليّ التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ص 22-23، المصدر السابق.

(2) نِيبرج: مقدمة تحقيق كتاب الانتصار، لأبي الحُسين الخيّاط، المعتزلي، ص59-60، المصدر السابق.

(3) القاضي عبدالجبّار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص187، المصدر السابق.

(4) الكعبي: المقالات، ص 63.

الحدوث في العصور السالفة؛ ولا أجدني بحاجة للتدليل عليه إلى فضل بيان؛ فهذا أمر يعهده كل من يشتغل بتحقيق المخطوطات، وإما أن يكون التحريف قد جاء عمدًا؛ فامتدت إليه بليل أيدي الآثمين من أصحاب الاتجاهات القطعية؛ تلبيسًا منهم بأقوال يدسونها في تضاعيف نصوص غرمائهم؛ ليتسلقوا على أبطال حقهم لوصف مقالات ليست من الاعتزال الذي بانوا به من جميع المرجفين في قبيل ولا دبير، أو لعله – إن شئت – من أجل شحذ النظر إلى أنهم أرباب القول بالخلق من العدم، وتربوا الندى فيه؛ حتى استطارت عقيدتهم وأمسى لهم رجع صدى لدى خصومهم؛ الذين جعلوا يرون رأيهم حذو القدة بالقدة.

هذا، وقد تأثر القاضي عبدالجبّار بن أحمد، المعتزلي، (ت415-هـ، 1024-م)، -وهو من متأخري المعتزلة - بتصور البلخي للتوحيد؛ يدل على ذلك أن القاضي وضع كتابًا شرح به مقالات أبي القاسم[1]، الذي تضمن في الباب المخصص لذكر فرق المعتزلة تصوره للتوحيد، كما سبق بيان ذلك.

ويمتد أثر البلخي إلى الزيدية، فيذكر الإمام صالح بن مهدي، الـمُقبليّ، اليمني، (ت1108-هـ، 1696-م)،: أن أغلب كلام الهادي إلى الحق، يحيى بن الحسين، (ت298-هـ، 910-م)، هو كلام البلخي[2]، كما يذكر أبو الفتح الشَهرستاني، (ت548-هـ،1153-م)، -أيضًا- أن: الزيدية كانوا يرون رأي المعتزلة في الأصول؛ حذو القذة بالقذة، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت[3].

---

(1) ابن أبي الحديد:شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفَضل إبرهيم، مصور عن الطبعة الأولى، سنة 1996م، بيروت: دار الجيل، (98/1)، وعبدالرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، المرجع السابق، ص386.

(2) الإمام صالح المقُبلي: العلم الشامخ، في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، ص7-8، المصدر السابق.

(3) الشَهرستانيّ: الملل والنحل، م (1) (218/1).

المبحث الثالث -

مشكلة صلـة الــذات الإلــهية بالصفـات

عند أبي القاسِم البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ :

رأينا من قبل أن أبا القاسم البَلخيّ، الكَعبيّ، المعتزليّ، أعطى مبدأ التوحيد معنى خاصًا: يقوم على النظر إلى الذات الإلــهية؛ باعتبارها وَحدة مطلقة، لا يصح تصور التركيب فيها - على أيّ وجه من الوجوه - لما يؤذن به ذلك من حدوث التعدد أو الانقسام، الأمر الذي يناقض مفهوم التوحيد أشد المناقضة.

ومن هنا؛ يذهب الكَعبيّ إلى أن الصفات الإلهية هي – في الحقيقة - عين الذات؛ فليس لها[1] كِيان مستقل زائد عن الذات.

وإنما قد تختلف وجوه الاعتبارات في شيء واحد، ولا يوجب تعدد الصفة؛ كما يقال: الجوهر متحيز، وقائم بالنفس، وقابل للعرض، ويقال للعَرض لون وسواد وقائم بالمحل؛ فيوصف الجوهر والعَرض بصفات هي صفات الأنفس التي لا يعقل الجوهر والعرض دونهما، ثم هذه الأوصاف لا تشعر بتعدد في الذات ولا بتعدد صفات هي ذوات قائمة بالذات، ولا بتعدد أحوال ثابتة في الذات...[2].

ويستدل أبو الحُسين الخيّاط - شيخ أبي القاسِم، الذي يذكر الشَهرستانيّ أنهما على مذهب واحد في كثير من المسائل-[3]؛ ومن ثم فمن المرجح غالبًا فيما أحسب أن أبا القاسم لا يخالف الخيّاط، في القول بأن الصفات الإلــهية هي الذات؛ على النحو التالي:

أ – لو كان تعالى عالمًا بعلم زائد على ذاته، فإمّا أن يكون قديمًا، وإمّا أن يكون محدثًا.

ب- العلم القديم فاسد؛ لأنه يقتضي تعدد القدماء.

ج - العلم الحادث فاسد؛ لأنه لا يخلو إمّا أن يكون الله أحدثه في نفسه، وإمّا أن يكون أحدثه في غيره، وإمّا أن يكون أحدثه لا في محل؛ وذلك يستلزم أن يكون تعالى محلاً للحوادث، أو أن يكون الآخر هو العالم من دون الله، أو يستلزم إحلال العلم لا في محل، وكل فرض من تلك

---

(1) الشَهرستانيّ: الملل والنحل، م (1) (97/1).

(2) الشَهرستانيّ: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص192-193، المصدر السابق.

(3) الشَهرستانيّ: الملل والنحل، م (1) (97/1).

الفروض محال في حقه جلّ ثناؤه.

ومن ثم؛ تكون النتيجة التي ينتهي إليها من استدلاله أنه تعالى عالم بعلم ليس زائدًا عن ذاته(1).

وذلك على خلاف ما قالته النابتة(2) من أنّ الصفة الإلـهية تثبت بالذات، وأنه من الواجب الإقرار بها وعدم تعطيلها، ولكن لا يجوز البحث في هذه المسائل؛ لأنها من الغيب الذي استأثر الله –تعالى- به عنده.

يذهب أبو القاسِم الكَعبيّ – فيما يحكي أحمد، بن المرتضى، (ت840-هـ، 1145-م)، في كتابه «البحر الزخّار» - إلى أنه: تعالى يعلم بعلم لذاته(3).

وهذه الصيغة لمشكلة الصفات الإلـهية لمما يلفت نظري على أنها نفس ما قاله أبو عليّ الجُبّائيّ، (235-هـ، 849-م، ت303-هـ، 915-م)، وقد أوضح أبو الفتح الشهرستاني، (ت548-هـ، 1153-م): أن معنى قول الجُبّائيّ أن الله عالم لذاته، قادر حي لذاته، لا يقتضي كونه عالمًا صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالمًا(4).

وقد تابع البلخي في هذه المسألة على ما يبدو الرأي الذي قاله أبو الهُذيل العلّاف، وأبو الحُسين الخيّاط، ويبيّن ذلك القاضي عبدالجبّار، حيث يقول - في هذا الصدد - عن صيغة الجُبّائيّ: إنها نفس صيغة العلّاف؛ لولا أن هذا الشيخ ما خلصت له العبارة(5).

ويرى أبو الهُذيل العلّاف أن الصفة عين الذات، فليست الصِفات معاني قائمة إلى جوار

---

(1) الخيّاط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص 111، 112، 113، المصدر السابق.

(2) والنابتة هم: النشء الصغار والأغمار من الأحداث، فهم - في نظر المتكلمين - أحداث في صناعة الكلام، وهو لقب أطلقه المتكلمون على فريق من أهل الحديث؛ عُرفوا بقلة معرفتهم لما يـحَملون وكثرة لحنهم وتصحيفهم - فيما يقول ابن قتَيبة الدِينوري- كما لقبوا بالحشوية أيضًا، ومثل هذه الألقاب يتعين التحوط فيها، وألّا تؤخذ على عواهنها؛ إذ تأتي غالبًا من تبعات اللدد في الخصومة.

انظر تفصيلًا الخياط: الانتصار، ص18، 27، 69، 75، 89، 144-145، وابن قتَيبة الدينوري: تأويل مُختَلِف الحديث، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة المتنبي، ص5، 12، وطه الحاجريّ: الجاحِظ: حياتُه وآثارُه، الطبعة الثانية، القاهرة: دار المعارف، ص190.

(3) ابن المرتضى: البحر الزخّار، (56/1).

(4) الشَهرستاني: الملل والنحل، م (1) (101/1)، المصدر السابق.

(5) القاضي عبدالجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص183، والخيّاط: الانتصار، ص75-76.

الذات، وإنما هي الذات؛ نعبر عنها تارة بهذه الصفة؛ ونعبر عنها بصفة غيرها تارة أُخرى [1].

هذا، وتروي المصادر القديمة: أن الجَعد بن دِرهم، (ت120-هـ، 738-م)، من أوائل من أحدث القول بنفي الصفات؛ وعنه أخذ الجَهم بن صَفوان، (ت128-هـ، 745-م) [2]؛ وجاء ذلك ردًا على تيارات التشبيه والتجسيم التي كانت سائدة في عصرهما [3].

وقد أيد المشبهة والمجسمة من المسلمين عقيدتهم بالسمع، الذي حوى عددًا من النصوص يوحي ظاهرها بالتشبيه والتجسيم، نحو: قوله: **(الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى)** [4]، وقوله: **(وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي)** [5]، وقوله: **(يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)** [6]، وقول النبي فيما أخرجه مسلم في صحيحه، من حديث أبي هريرة : قال: إن الناس قالوا : يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله: «هل تُضارُّون في القَمَر لَيْلة البَدْرِ؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فهل تُضَارُّون في الشَّمس ليس دُونَها سحابٌ؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنّكُم تَرَونه» [7]. وغير ذلك مما جاء به النقل....

على أن المعتزلة في مقالتهم بنفي الصفات قد توسعوا فيها توسعًا واضحًا، وخطوا بها

---

(1) الخيّاط: الانتصار، ص75-76، والأشعري : المقالات، (245/1)، والقاضي عبدالجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص183، والشَهرستاني: الملل والنحل، م (1) (62/1-63)، ونهاية الأقدام في علم الكلام، ص180.

(2) ابن الأثير، (الجَزَريّ، عز الدّين، أبو الحسن، محمد بن عبدالكريم، الشيباني): الكامل في التاريخ، تحقيق: عبدالله القاضي، ومحمد يُوسُف الدقاق، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة 1417-هـ، (121/6)، والـمَقريزي: المواعظ والاعتبار، بذكر الخطط والآثار، (الخطط الـمَقريزيّة)، وضع حواشيه: خليل المنصور، بيروت: دار الكتب العلمية، سنة 1418-هـ، 1998-م، (190/4)، وابن كَثير : البداية والنهاية، (350/9)، المصدر السابق، وابن تيمية: رسالة الفُرقان بين الحق (وبين) الباطل، مع مجموعة الرسائل الكبرى، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، الطبعة الثانية، سنة 1392-هـ، 1972-م، (28/1)، وخالد العليّ: جهم بن صفوان، ومكانته في الفكر الإسلاميّ، الطبعة الأولى، سنة 1965-م، بغداد: المكتبة الأهلية، ص 71 وما بعدها.

(3) د. سُهير مُحمد مُختار: التجسيم عند المسلمين: (مذهب الكرّامية)، ص116-121، ونيبرج: مقدمة كتاب الانتصار، ص53.

(4) طه: 5.

(5) طه: 39.

(6) الفتح: 10.

(7) صحيح مُسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، حديث، رقم (182).

خطوات تترى، أكثر مما كان لدى سابقيهم ومعاصريهم من أصحاب الفرق الأخرى، وأقاموها على أساس عقلي متين، وقد سلكوا في إثباتها طرقًا متعددة: فذهب واصل بن عطاء، الغزّال، (ت131-هـ، 748-م) –رأس الفرقة[1] – إلى نفي صفات البارئ من العلم، والقدرة، والإرادة، والحياة، وكان يقول: «من أثبت معنى وصفة قديمة؛ فقد أثبت إلهين»[2].

وذهب أبو إسحق النَّظّام، (ت231-هـ، 845-م)، إلى أن مدلول الصفات هو : إثبات الذات ونفي ما هو ضد الصفات، وكان يقول: «إذا ثبت البارئ عالمًا قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا قديمًا؛ أثبت ذاته، وأنفي عنه الجهل والعجز والموت والصمم والعمى»[3]، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب، ورأى أن الاختلاف في الصفات يرجع إلى الاختلاف في الأضداد المنفية عن الله، ولا يؤدي هذا الاختلاف إلى تعدد في الذات على الإطلاق.

بينا نجد مُعَمَّرَ بن عَبّاد السُّلَمِيّ، (ت215-هـ، 830-م)، يقول بالمعاني، وقد أوضح الخيّاط مراده من هذا القول بقوله :

«وتفسيره - أي: قول مُعَمَّر -... أنه لما وجد جسمين ساكنين، أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لابدّ عنده من معنى حلّه دون صاحبه من أجله تحرك، وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه. قال: فإذا كان هذا حكمًا صحيحًا؛ فلابد –أيضًا- من معنى حدث له، حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه، وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر. قال : كذلك أيضًا إن سُئلت عن ذلك المعنى لم كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت: لمعنى آخر. قال: وكذلك أيضًا إن سُئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله».

ثم أوضح الخيّاط أن الذي أدخله في القول - الذي نقله عنه - هو: تثبيته الحركة؛ إذ كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى أمثالها من الأعَراض، فأراد حياطة دلائل الحدث عند نفسه؛ لعنايته بالتوحيد ونصرته له[4].

---

(1) الخيّاط: الانتصار، ص170.

(2) الشَهرستاني: الملل والنحل، م (1) (57/1).

(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، (179/2).

(4) الخيّاط : الانتصار، ص55، وانظر كذلك: البلخي: باب ذكر المعتزلة، ص71، وتفصيلًا: الأشعري: المقالات، (180/2)، والبَغدادي: الفَرق بين الفِرق، ص152-153، والشَهرستاني: المِلل، م (1)، (84/1-85).

وهكذا ذهب مُعَمَّر بن عَــبَّاد - فيما أورد الخيّاط - إلى أن : الذات الإلــهية واحدة غير منقسمة، أمّا الصفات فلا تعدو أن تكون أمورًا عرضية لا أهمية لها؛ ولهذا فضّل أن يدعوها (معاني) عوضًا عن لفظة (صفات) التي قد تثير الغموض واختلاف المعنى ؛ حرصًا منه على تدقيق اللفظ وتمحيصه.

وقال أبو هاشم الجُبّائيّ، (ت277-هـ، 890-م، 321-هـ، 933-م)، بالأحوال، ومفاد نظريته: أن الأحوال صفات معلومة؛ لكون الله ذاتًا، وهي لا تُعلم على حيالها، وإنما تعلم مع الذات؛ ذلك بأنها – وهي على حيالها- لا موجودة ولا معلومة ولا معدومة، ولا قديمة ولا محدثة، فالأحوال هي: وجوه واعتبارات للذات الإلــهية الواحدة(1). وبعبارة أخرى فإن أحوال أبي هاشم تؤكد على وَحدة الذات الإلــهية، وتهدف إلى بيان أن الصفات هي اعتبارات ذهنية، فسلمت بالصفات على أنها أحوال يدركها الذهن، وليس لها وجود مستقل، وهذا يعني: أنها تقف موقفًا وسطًا بين رأي المعتزلة في نفي الصفات، وبين رأي أهل السُّنة في إثباتها، فقد كان أبو هاشم - في الحقيقة - يثبت الصفات على وجه، ثم يعود ينفيها على وجه آخر، ولعلّ هذا ما يسّر للقاضي أبي بكر الباقلّاني، (ت403-هـ، 1012-م)، وإمام الحرمين أبي المعالي الجُوَيْني، (419-هـ - 1028-م، ت478-هـ، 1085-م)، من الأشعرية الأخذ بفكرة الأحوال(2).

وأخذ القاضي عبدالجبّار بن أحمد، (ت415-هـ)، بنظرية شيخه أبي هاشم في الأحوال، وعمِل على تفصيلها.

في تلقاء ذلك، ذهب أبو الحسن الأشعري، (260-هـ، 873-م، ت330-هـ، 941-م)، إلى أن صفات الله قائمة بذاته، أي: أنها ليست ذاته ولا غير ذاته؛ إذ لا يتصور أن يكون الذات حيًّا بغير حياة، أو عالمًا بغير علم، أو قادرًا بغير قدرة، أو مريدًا بغير إرادة، بل الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحيّ بحياة، ومريد بإرادة؛ وذلك لأن من قال: إنه عالم ولا علم، كان متناقضًا، وكذلك القول في القدرة والقادر والحياة والحي...(3).

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص133-137. هذا، والجُبّائيّان - الأب وابنه - قد اختلفا في مسائل عديدة، حتى إن القاضي عبدالجبّار أفرد كتابًا لمسائل الخلاف بينهما، عنوانه: «الخلاف بين الشيخين»، وهو مخطوط، (الفاتيكان، رقم 1100 -علم الكلام)، وآمل أن يرى النور قريبًا.

(2) د. محمد صالح السيّد: مدخل إلى علم الكلام، ص240.

(3) الشهرستاني: الملل، م(1)، (122/1)، وانظر تفصيلًا: الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص42، نقلاً عن : عبدالرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص545، وقارن طبعة دِمَشْق لكتاب الإبانة، تحقيق: بشير

من ناحية أخرى، يواجه أبو القاسم الكَعبيّ النصوص الدينية التي اشتملت على ما يوهم التشبيه والتجسيم عن طريق اللجوء إلى التأويل؛ فيرفع عنها تلك الغِشَاوة والمعاني المرذولة التي لا تتفق وتنزيه الذات الإلهية عن أعلام النقص.

وهو يهدف من التأويل إلى التخلص من نِير النص الدينيّ بإعطائه مضامين أو مرامي لا يشتمل عليها في ظاهره، طابعًا النص بأفكاره الفلسفية، فيُمسي خاضعًا لنزعته الخاصّة التي يشرع منها، ويلوح من هذا النحو من التأويل مذهب طبيعي، يريغ ردّ الظاهرة الدينية إلى القوانين العليّة التي تسيطر على مجرى التطور الاجتماعي[(1)].

لقد كان لأبي القاسم اهتمام كبير بالتأويل؛ يشهد على ذلك ما تشير إليه المصادر من إنشائه مصنفات ذات أجزاء، يتناول فيها البحث في موضوع التأويل وعناصره المختلفة، وما يثور في شأنه من مسائل متشعبة: فله كتاب بعنوان «متشابه القرآن»، وآخر وسمه بـ «التفسير الكبير للقرآن»[(2)].

وممن تأثروا بتأويلاته - على ما تورد المصادر - الحاكم أبو السَعد الجُشَميّ، (413-هـ، 1022-م، ت494-هـ، 1100-م)، من متأخري المعتزلة[(3)].

محمد عيون، الطبعة الخامسة، سنة 1424-هـ، مكتبة دار البيان، ص105، وقارن النصين بالانتصار، ص75-76.

(1) انظر في التعريفات التي قيلت في التأويل:

أبا حامد الغزاليّ: فيصلُ التفرقة بين الإسلام (وبين) الزندقة، تحقيق: سميح دغيم، الطبعة الأولى، سنة 1993-م، ص77، وإلجام العَوام عن علم الكلام، تحقيق: سميح دغيم، الطبعة الأولى، سنة 1993-م، بيروت، ص59، وفخر الدين الرازيّ: التفسير الكبير، تحقيق: عبدالرحمن محمد، القاهرة، سنة 1938-م، (395/2)، والجاحِظ: كتاب الحيوان، تحقيق: عبدالسلام هَارون، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، (153/1-154)، ومُقاتل بن سُليمان: الأشباه والنظائر، تحقيق: عبدالله شحاتة، الطبعة الأولى، سنة 1994-م، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص50 وما بعدها، وعبدالله شحاتة: علوم القرآن والتفسير، الطبعة الثانية، القاهرة: دار الاعتصام، ص340-341.

(2) انظر ثبت مصنفات الكعبي، ص 50-51، من الدراسة.

(3) عدنان زرزوُر: الحاكم الجُشَميّ ومَنهجه في التفسير، الطبعة الأولى، دمشق: مؤسسة الرسالة، ص58.

الفصل الثاني

آراء أبي القاسم البلْخي الكعبي المُعتزلي في صفات الذات

تقسيم الصفات الإلـــهية:

يلاحظ أن أبا القاسِم الكَعبيّ وسائر المعتزلة لـمّا نفوا الصفات الإلـــهية، واعتبروها عين الذات، لم يمنعهم ذلك من إجراء البحث فيها، وقدموا - في هذا الشأن - أدلة متعددة أثبتوا من خلالها قيامها: وقد نظروا إلى الصفات على أنها اعتبارات ذهنية في شيء واحد لا توجب كثرة في الذات، فكما يقول أبو الهُذيل العَلّاف، (ت 226-هـ، 840-م): الصفات ليست بـمعانٍ مستقلة عن الذات الإلـــهية وإنما هي الذات، فنعبر عنها – تارة - بصفة معينة، ونعبر عنها بصفة غيرها، تارة أُخرى.

ويقسم أبو القاسم الكَعبيّ الصفات الإلـــهية قِسمين:

صفات الذات.

صفات الفعل.

وذلك على التفصيل التالي:

المبحث الأول-

صفات الذات عند أبي القاسِم

البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ

مفهومها:

صفات الذات هي: الصفات التي لا يجوز أن يوصف الله بضدها أو القدرة على ضدها، مثل: صفة القدم، فلا يصح أن يوصف بالله بالحدوث، وصفة العلم فلا يوصف الله بالجهل أو بالقدرة عليه، وكذلك في صفة الحياة ونقيضها الموت ... إلخ.

ذلك أن هذه الصفات ترجع إلى الذات وكما يقول أبو القاسم الكعبي:

«إذا كان ذاته غير مختلف، لم يجز الاختلاف ما بقيت نفسه: كالشيء الذي يجب لعلة يدوم بدوامها» (1).

ومن الصفات الذاتية التي أمدتنا المصادر بمادة علمية فيها: صفات القدم، والعلم، والسمع، والبصر، والقدرة؛ وذلك على التفصيل التالي:

الفرع الأول - أقسام صفات الذات:

أ- صفة القدم:

يَعتبر الكعبي القدم أخص وصف للذات الإلـهية، في مقابل الحدوث الذي هو أخص وصف للأجسام، فيقول أبو القاسم:

«إنه القديم وما سواه محدث... وهو الذي لم يزل ولا مكان ولا زمان» (2).

ونظرًا لأهمية هذه الصفة؛ يوضحها القاضي عبد الجبّار بن أحمد، المعتزليّ، (320-هـ،932-م، ت415-هـ،1024-م)، من الناحيتين اللُغويةِ والاصطلاحيةِ، ويبدو أن رأيه هذا يمثل رأيًا عامًا عند المعتزلة :

«إنّ القديمَ في أصل اللغة هو: ما تقادم وجوده؛ ولهذا يقال: بناء قديم ورسم قديم ...؛ وعلى هذا قول الله: **(حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ)** (3)، وفي الاصطلاح: القديم ما لا أول

---

(1) الماتريديّ: كتاب التوحيد، ص 49-50، المصدر السابق.

(2) البلخي: باب ذكر المعتزلة، في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص63 .

(3) يس: 29.

لوجوده، والله هو الموجود الأول؛ ولذلك وصفناه بالقديم»[(1)].

---

(1) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص181.

وقال صاحب كتاب العقيدة الطَّحاويَّة:

«وقد أدخل المتكلمون – يريد: المعتزلة بخاصّة – في أسماء الله: القديم، وليس هو من الأسماء الحسنى ...، وإدخال القديم في أسماء الله مشهور عند أكثر أهل الكلام». العقيدةُ الطَّحاويَّة، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة السادسة، سنة 1400-هـ، بيروت: المكتب الإسلامي، ص113-114.

وأوضح أبو حامد الغَزَاليّ أنه: لا يجوز أن يطلق على الله اسم لم ينص عليه النقل، وفرّق – في هذا الصدد – بين حكم الاسم وبين حكم الصفة؛ حيث قال:

«...، أما الدليل على المنع من وضع اسم لله، فهو المنع من وضع اسم لرسول الله لم يسم به نفسه، ولا سماه به ربه، ولا أبواه. وإذا مُنع في حق الرسول بل في حق آحاد الخلق؛ فهو في حق الله أولى.

أمّا الدليل على إباحة الوصف، فهو أنه خبر عن أمر، والخبر ينقسم إلى: صدق، وكذب، فكما أنه يجوز أن نقول في زيد: إنه موجود؛ فكذلك في حق الله – تعالى – ورد به الشرع أو لم يرد، ونقول: إنه قديم؛ وإن قدرنا أن الشرع لم يرد به ...». الغَزَاليّ: المقصد الأسْنى، في شرح معاني أسماء الله الحُسنى، الطبعة الأولى، ليماسول، ص 174-175. والكتاب صحيح النسبة إلى أبي حامد، انظر عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي، ص 135، المرجع السابق.

وتعليل مشكلة الأسماء الإلـهية عند المعتزلة – فيما أرى – أن المعتزلة يذهبون إلى أن: الاسم عين التسمية، ولكنه ليس هو المسمى؛ لأن الذات الإلـهية واحدة، بينما الأسماء كثيرة، بلغت مئة غير واحد؛ فوحدوا بين الاسم وبين الصفة؛ ذلك أن ماهية الله غير معلومة، ولا يصح أن يحيط الإنسان ذو النقص بما هو كمال مطلق.

ورأيُ المعتزلة – في هذا الخصوص – أن الأسماء والصفات جاءت؛ من أجل تقريب الذات الإلـهية من التصور البشري؛ ولذلك قال فخُر الدِّين الرازيّ: إنه من أجل معرفة الله المعرفة الحقة يجب أن يأتي التصديق لاحقًا على تصور الماهية، وهذا ما يتعذر تحقيقه؛ ومن ثم نشأت مشكلة تباين الأسماء والصفات. الرازيّ : لوامع البينات: في شرح أسماء الله تعالى والصفات، الطبعة الأولى، القاهرة، ص30.

وبإزاء ذلك انقسم المعتزلة إلى فريقين: فريق يُقرّ بصحّة إطلاق أي اسم عليه تعالى؛ ما دام أن العقل واللغة يبيحان هذا الأمر، (جلال الدين السيوطي : المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جادَ المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعليّ محمد البجّاوي، الطبعة الرابعة، منقحة، سنة 1958-م، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 20/1)، وفريق قال: إنه لا يصح إطلاق الأسماء الإلـهية إلا على حسب ما جاء به النقل.

والحق أن من يُجوّز من المعتزلة إجراء اسم له تعالى لم يسم به نفسه: لَيَحْذُوه القول بالمواضعة في نشأة اللغة الإنسانية، في حين أن من حظر منهم ذلك، فإنه قال بالوحي والإلهام والتوقيف، ولعلّ من أبرز ممثلي النزعة الأولى: أبا عليّ الجُبّائيّ – فيما يحكي الأشعري – من أنه زعم - أي : قال- أن: معنى القول إن الله

عالم معنىﷺ القول إنه: عارف وإنه يدري الأشياء، وكان يسميه عالمًا عارفًا داريًا، ولا يسميه فهمًا ولا فقيهًا ولا موقنًا ولا مُستبصرًا ولا مُستبينًا؛ لأن الفهم والفقه هو: استدراك العلم بالشيء، بعد أن لم يكن الإنسان به عالما .... الأشعري: المقالات، (208/2).

يقول القاضي عبد الجبّار، المعتزلي، (ت 415 - هـ)، في هذا الصدد: «اعلم أن الاسم إنما يصير اسمًا للمسمّىﷺ بالقصد؛ ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسمًا له أولىﷺ من غيره، وهذا معلوم من حال من يُريد أن يسمي الشيء باسم؛= =لأنه إنما يجعله اسمًا له بضرب من القصد». المُغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس، ضبط نصه: محمود محمد قاسم، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ص 160.

ويبين إشبنجلر، أوزفلد Oswald, Spengler، 1880-1936م، حقيقة نشأة اللغة الإنسانية: من أن المرء اتخذ من اللسان طريقًا لوصف كل ما وقعت عليه عينه من أحداث ومشاهد، في طول تجربته في الوجود، فصورة العالم في ذهنه؛ تشكلت بفضل ملكة البصر التي يستأثر بها، دون كثير سواه من الكائنات؛ وعبرها نقل إلىﷺ المتكلم معه رؤيته لهذه الأشياء التي عاش فيها؛ ومع مرور الزمن تطورت اللغة إلى الفكر؛ عن طريق تحرير الفهم وعتقه من الإحساس البصري؛ حيث إن الوعي الإنساني يحتوي علىﷺ الإحساس والإدراك.

"Even in the higher animals there are differences between mere sensation and understanding sensation. The development of language brought about the emancipation of understanding from sensation. Understanding detached from sensation is called thought. The development of theoretical thought within the human waking- consciousness gives rise to a kind of activity that makes inevitable a fresh conflict – that between Being (existence) and Waking – Being (waking – consciousness), …etc."

Spengler : The Decline of the west, P : 227 – 228, Ibid.

إن القول بالمواضعة في أصل اللسان يدعو إلىﷺ البحث عن اشتقاق ألفاظ اللغة وتراكيبها من تصور الجماعة؛ فلا يصح الوقوف عند قصد المتكلم ونيته، مثلما يقرر أصحاب النزعة الثانية –نزعة التوقيف والإلهام– من الأثرية ومن استن بسُنتهم، فاللغة – علىﷺ الرغم من أنها وسيلة من وسائل التفكير –فإن جوهرها الحقيقي يكمن في قدرتها على التداول فيما بين الناس؛ ومن شأن تلك النزعة أن تقضي علىﷺ طبيعة اللغة وتحيلها إلى تعبيرات صوتية فارغة، لا يدركها سوى الناطق بها، ولعلّ فتجنشتين Wittgenstein، 1889-1951م – في هذا المقام – على صواب؛ حين نعت اللغة الخاصّة بأنها محالة.

انظر حول المواضعة والاصطلاح في أصل اللغة تفصيلًا: ابن سينا : منطق الشفاء، العِبارة، تحقيق: محمود محمد الخضيري، سنة 1970م، القاهرة، ص9، وانظر – تفصيلًا كذلك - في النظريات التي طُرحت في تفسير أصل اللغة: ر.ل. تراسك: أساسيات اللغة، ترجمة: رانيا إبرﷺهيم يُوسُف، الطبعة الأولى، سنة 2002م، القاهرة: المجلس الأعلىﷺ للثقافة، ص13 – 16، وإبرﷺهيم عبد الله رفيده: بحوث في اللغة والفكر، الطبعة الأولى، سنة 2005 – م، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ص 17-21، ومحمود السعران: علم اللغة، الطبعة الأولى، بيروت: دار النهضة العربية، ص 52 – 54، ونور الهدى لوشن: مباحث في علم اللغة، ومناهج البحث اللغوي، (د.ت)، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ص 43 – 56، وجَرجي زَيدان: الفلسفة اللُغوية، والألفاظ العربية، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1987م، بيروت: دار الحداثة، ص41-

ب ـ صفات العلم والسمع والبصر والقدرة:

يستدل الكعبيّ علىﷺ صفتي العلم والقدرة بدليل الإحكام والإتقان، الذي يبين القاضي عبدالجبار بن أحمد – من متأخري المعتزلة – أنه اتجاه عام عند المعتزلة، فيما يبدو عندي، ويظهر أن أبا الحسين الخياط – شيخ الكعبي – من أوائل من وضعوه، ومضمون هذا الدليل، علىﷺ النحو التالي:

«... الفاعل لابدّ من أن يكون قبل فعله عالمًا بكيف يفعله، وإلا لم يجز وقوع الفعل منه، كما أنه إذا لم يكن قادرًا علىﷺ فعله قبل أن يفعله، لم يجز وقوع الفعل منه أبدًا.

ألا ترى أن من لم يُحسن السباحة لم يجز منه وقوعها؟ وكذلك من لم يحسن الكتابة لم يجز منه وقوعها؛ فإذا تعلمها وعلم كيف يكتب؛ جاز وقوع الكتابة منه؛ وكذلك الذي لا يُحسن يسبح إذا تعلم السباحة وعلم كيف يسبح؛ جاز وقوعها منه. وهذا حكم كل فاعل: لابدّ من أن يكون قبل فعله عالمًا به، وإلا لم يجز وقوعه منه»[(1)].

فهذا الدليل يقوم علىﷺ صحة وقوع الفعل المحكم منه تعالى، والمراد بالفعل المحكم أنه: كل فعل يقع من فاعل علىﷺ وجه لا يتأتىﷺ من سائر القادرين[(2)]:

ومن هنا ؛ يقوم هذا الدليل علىﷺ أصلين هما:

أن الفعل المحكم صح منه تعالى.

صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا.

51، وروي. سي.هجمان: اللغة، والحياة، والطبيعة البشرية، ترجمة: داوُد حلمي أحمد، الطبعة الأولىﷺ، سنة 1989 – م، الكويت : جامعة الكويت، ص 105-119، وأحمد مؤمن: اللسانيات: النشأة والتطور، الطبعة الثانية، سنة 2005 – م، الجزائر، ص34 – 37، ورمضان عبد التوّاب: المدخل إلى علم اللغة، الطبعة الثانية، سنة 1997 – م، القاهرة: مكتبة الخانجي، ص109-120، وأبا القاسِم الزمخشريّ، المعتزليّ: تفسير الكشّاف، عناية: خليل مأمون، الطبعة الأولىﷺ، سنة 2002 – م، بيروت: دار المعرفة، ص 71، 544، وعبد الله بن أحمد، النَّسَفيّ: تفسير النَّسَفيّ، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عناية: عبد المجيد طعمة حَلَبي، الطبعة الأولى، سنة 2000-م، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ص 45، والشيخ حَسنين مخلوف: صفوة البيان لمعاني القرآن، الطبعة الثالثة، سنة 1407 – هـ، الكويت: وَزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص12.

(1) الخيّاط: الانتصار، ص 109، المصدر السابق.

(2) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص156.

أما الأصل الأول(1)، فالذي يدل عليه: خلقه تعالى الحيوانات مع ما فيها من العجائب، وإدارته للأفلاك وتسخيره الرياح ...إلخ، وأما الأصل الثاني فإننا نجد في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي....

وبهذا الدليل يستدل أبو الحسن الأشعري، (260 – هـ، 873 - م، ت330 – هـ، 941 - م)، حيث يقول في هذا الشأن:

«لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم؛ وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباج [بالتصاوير](2)، ويصنع دقائق الصناعة، من لا يُحسن ذلك ولا يعلمه. فلما رأينا الإنسان

---

(1) المصدر نفسه: ص156 – 157. ذلك إلى أن الفيلسوف الأمَركي المعاصر و.ف. كِوِن (W.V.Quine)، ذهب إلى أن: المعرفة تقتصر على - ما اسماه- المعرفة بالكيفية، والتي تتحقق من خلال الارتباط بالعمل: فأنت تعرف السباحة متى كنت قادرًا فعلًا على السباحة، وتقتضي المعرفة أن يتوافر الاعتقاد، وأن يكون هذا الاعتقاد صحيحًا، وأن يستند إلى مسوغ، فإذا تم الاعتقاد في شيء ما نتيجة لمصادفة، لا تقوم المعرفة الصحيحة، ويجب التخلص من المفهومات العامة في نظرية المعرفة، والاكتفاء بتحصيل العناصر التي تدخل في تكوينها مثل: البحث في الاعتقاد، ومدى صدقه في استناده إلى مسوغ، والبحث في المسوغات التي قام عليها الاعتقاد.

"What counts as Knowing something? First, one must believe it. Second, it must be true. Knowledge is true belief. However, as is often pointed out, not all true belief is knowledge. If something is believed for the wrong reason but just happens to be true, it dose not qualify as knowledge. Knowledge has accordingly been described more specifically as justified true belief. I think that for scientific or philosophical purposes the best we can do is give up the notion of knowledge as a bad job and make do rather with its separate ingredients. We can still speak of a belief as true, and of one belief as firmer or more certain, to the believer's mind, than another. There is also the element of justification, but we saw its limitations. In closing I should acknowledge that there are tow kinds of knowing: knowing how, as in swimming and bicycling,= =and knowing that. It is only the latter that has been exercising us here. Knowing how is a matter rather of what, thanks to one's training or insight , one can do. So in French; on peut faire is interchangeable, half the time, with on sait faire. Indeed our own know and can are ultimately the same word; compare the kn of know and the cn of can. In German, more obviously, we have kennen and können. The Greek and Latin gno- of Gnostic and ignorant is the same thing again".
W.V.Quine: Knowledge in contemporary, reading in the foundation of metaphysics.
Edited by: Stephen Laurence and Cynthia MacDonald. London: Jhon Wiley, 1989, P: 108, 109, 110.

(2) أثبتها د.عبد الرحمن بدوي – كما في عمود الدراسة – في حين جاءت الكلمة في نشرة الأب، رتشرد مكارثي، اليَسوعي، لكتاب الأشعري «اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع»: بـ(النقاوير)، وهي لا معنى لها؛ فأصلحها د.حموده غرابة - في نشرته للكتاب - بالفاء الموحدة (النفارير)، وعلّق قائلًا: النفارير جمع نفرور وهو: العصفور، والمعنى: أن حياكة الديباج بوساطة العصافير مستحيل؛ لانعدام العلم بذلك عندها!
ويرى بدوي أن الصواب هو: (التصاوير)؛ إذ كلام الأشعري حول دقائق الصنعة، ودقائق الصنعة تتجلى في حياكة الديباج بالتصاوير التي تصور فيه الزخرفة، وهذا من أدق فنون النسيج؛ ومن هنا تمثل به الأشعري!

علىﮒ ما فيه من اتساق الحكمة، كالحياة التي ركبها الله فيه والسمع والبصر ومجاري الطعام والشراب وانقسامه فيه، وما هو عليه من كماله وتمامه، والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها؛ دلّ ذلك علىﮒ أن الذي صنع – ما ذكرناه – لم يكن يصنعه إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه.

ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالم، لم ندرِ لعلّ جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين، فلما استحال ذلك؛ دلّ علىﮒ أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم»(1).

ويؤكد ابن حَزم، الأندلسي، (384 – هـ، 994 - م، ت456 - هـ، 1063 – م)، أنّ جمهور المعتزلة قالوا: إن إطلاق العلم علىﮒ الله إنما هو علىﮒ سبيل المجاز وليس حقيقة فمعناه: أنّ الله لا يجهل شيئًا(2).

من جهة أخرى يبين عبدالقاهر البغداديّ: أن أبا القاسِم الكَعبيّ يعتبر صفتي السمع والبصر(3) يرتدان إلىﮒ العلم(4)، كما يحكي الإمام أبو الفتح الشهرستانيّ: أن الكَعبيّ، ومن يتبعه من البغداديين، يذهبون إلىﮒ أن معنى كونه تعالىﮒ سميعًا بصيرًا: أنه عالم بالمسموعات والمبصرات(5).

ويضيف القاضي عبد الجبّار بن أحمد – من متأخري المعتزلة - أنه: عند الشيوخ البغداديين فإن الله مدرك المدركات علىﮒ معنىﮒ: أنه عالم بها، وليس له بكونه مُدركًا صفة زائدة علىﮒ كونه حيًّا.

أمّا البصريون فذهبوا إلىﮒ أن الله سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركًا صفة

انظر: الأشعري: اللُمع، نشرة مكارثي، ص10، وقارن: نشرة د/حموده غرابة، ص25، ود/عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، ص539.

(1) الأشعري: اللمع، نشرة مكارثي، ص10، ونشرة د/حموده غرابة، ص25-26.

(2) ابن حَزم: الفِصل في المِلَل، م (1) (126/2).

(3) يلاحظ أن القرآن الكريم دائمًا يقرن هاتين الصفتين في الذكر، ويقدم السمع على البصر.

(4) البغداديّ: الفَرق بين الفِرق، ص181، وأحمد محمود صبحي: الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية، الطبعة الأولى، سنة1990– م، اليمن: مكتبة العصر الحديث، ص66.

(5) الشهرستانيّ: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص341، المصدر السابق، وأبو سعيد الدّارميّ: الردُّ على الجهميّة، الطبعة الثانية، سنة 1995 - م، الكويت: دار ابن الأثير، ص131، والسيّد محمد عبد الرحمن عليّ: الإمام: يحيى بن الحسين الرسيّ وآراؤه الكلامية والفلسفية، الطبعة الأولى، سنة 2003 –م، الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ص131.

زائدة على كونه حيًا[1].

والدليل على نفي صفة الإدراك – كما يقول الكعبيّ – هو: أن من علم شيئًا بالخبر ثم رآه البصر، وجد تفرقة بين الحالتين، إلّا أن تلك التفرقة ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع، بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص، وإطلاق وتعيين، وإلّا فشعور النفس بهما في الحالتين واحدة[2].

ونفي صفة الإدراك أوفق في مذهب أبي القاسِم الكعبيّ؛ لغير واحد من الأمر:

1ـ أنه يتفق ومفهوم العلم؛ فالإدراك هو العلم.

2ـ أنه من الناحية المنطقية يقلل من فرض كِيانات ميتافيزيقية إضافية دون مقتض؛ تطبيقًا لمبدأ نصل أوكام الداعي إلى الاقتصَاد في الفكر ما وسع الأمر[3].

ومن ثم؛ يصبح منع إضافة صفة الإدراك أدعى إلى التنزيه؛ فالذات الإلهية واحدة، وغير متناهية ولا مقسمة، ولا يجري عليها التأليف، ومن شأن المضي مع الفروض غير المسوغة الانزلاق في التشبيه المقيت.

---

(1) القاضي عبد الجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص168.

(2) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص343، وانظر – كذلك – ابن المرتضى: البحر الزخّار، الجزء الأول، (المقدمة)، ص54.

(3) انظر في توضيح هذا المبدأ، عبد الرحمن بدوي: فلسفة العصور الوسطى، الطبعة الثالثة، سنة 1979 - م، الكويت: وَكالة المطبوعات، ص183، وفي موضع هذا المبدأ من فلسفة وليم آوف أوكام، انظر، يُوسُف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية، في العصر الوسيط، الطبعة الأولى، بيروت: دار القلم، ص235، وما بعدها.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

آراء أبي القاسم البلْخي الكعبي المُعتزلي في صفات الفعل

المبحث الأول –

مفهوم صفات الفعل عند أبي القاسِم

البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ :

صفات الفعل هي: الصفات التي يجوز أن يُوصف الله بضدها، أو بالقدرة على ضدها: كالحب فيوصف الله بضده من البغض والمقت، والإرادة فيصح أن يوصف الله بضدها من المنع؛ حيث إن هذه الصفات تستحق لفعل الله وليس لذاته، كما هي الحال في الصفات الذاتية.

يقول أبو القاسم الكعبيّ:

«ما احتمل اختلاف الحال والشخص فهو: صفة فعل نحو القول: يرزق فلانًا، ويرحم في حال ولا يرحم في حال، وكذلك الكلام ومثله في الأشخاص...، وكل ما تقع عليه القدرة فهو صفة فعل نحو : الرحمة والكلام، وما لا تقع عليه القدرة فهو صفة ذات»(1).

وأبحث في صفات الفعل عند الكعبي ؛ على النحو التالي:

---

(1) الماتريدي: كتاب التوحيد، ص50، وانظر القاضي عبدالجبّار: المُغني في أبواب التوحيد والعدل، (الإمامة)، ضبط: عبدالحليم محمود، وسليمان دنيا، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر، ص186-187.

المبحث الثاني -

أقسام صفات الفعل عند أبي القاسِم البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ

أولًا - صفة الإرادة الإلـهية :

ينفي أبو القاسِم البلخيّ قيام الإرادة في الذات الإلـهية؛ وينتهي إلى ردّ الإرادة إلى العلم؛ ليصبح معنى القول أن الله مريد معنى القول أنه عالم، فيذهب إلى أن البارئ غير موصوف بها على الحقيقة؛ وإن ورد الشرع بذلك؛ فالمراد بكونه مُريدًا لأفعاله(1): أنه خالقها

---

(1) أبو الفتح الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص283، والشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات. مَكدرموت: نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ص206، المرجع السابق، والقاضي عبدالجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (الإرادة)، ضبط نصه: محمود محمد قاسم، ومراجعة: إبرهيم مدكور، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ص3-4، والمغني، (التكليف)، ضبط نصه: محمد عليّ النجّار، وعبدالحليم النجّار، ومراجعة: إبرهيم مدكور، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف، ص85، وشرح الأصول الخمسة، ص434، وأبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، عناية: بشير محمد عيون، مصور عن الطبعات الأوَل، دمشق: دار البيان، ص122، والإمام صالح المقبلي، اليمني: العلم الشامخ، ص113، وابن المرتضى: البحر الزخّار، (60/1)، وفخر الدين الرازيّ: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص168، والماتريدي: كتاب التوحيد، ص293، وقارن الإمام يحيى بن الحسين: الردّ على المجبرة القدرية، تحقيق: محمد عمارة، في ضمن رسائل العدل والتوحيد، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الهلال، (88/2)، والإمام القاسم محمد بن عليّ: الأساس في عقائد الأكياس، تحقيق: ألبير نصري نادر، الطبعة الأولى، سنة 1980م، بيروت، ص110، وديلاسي أوليري: الفكر العربي، ومكانته في التاريخ، ترجمة: تمّام حسّان، ومحمد مصطفى حلمي، الطبعة الأولى، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ص143-144، وعادل العوا: المعتزلة والفكر الحر، الطبعة الأولى، دمشق: مكتبة الأهالي، ص262، وعليّ مصطفى الغرابي: تاريخ الفرق الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة محمد عليّ صبيح، ص194، وانظر تفصيلًا: هاري.أ. ولفسون: فلسفة المتكلمين، ترجمة : مصطفى لبيب عبدالغني، الطبعة الأولى، سنة 2005م، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، (897/2)، وأبا حامد الغزاليّ: تهافت الفلاسفة، ضبط نصه: جيرار جهامي، سنة 1993م، بيروت دار الفكر اللبناني، ص48، وابن رشد: تهافت التهافت، ضبط نصه: محمد العريبي، سنة 1993م، بيروت: دار الفكر اللبنانيّ، ص247، وأحمد أمين، ضُحى الإسلام، الطبعة العاشرة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، (32/3)، وأبا حامد بن مرزوق: براءة الأشعريين من عقائد المخالفين، الطبعة الأولى، سنة 1968م، دمشق: مطبعة العلم، (42/2).

ومنشئها، وإن وصف الله بكونه مريدًا لأفعال عباده؛ فالمقصود أنه أمر بها؛ وإن وصف بكونه مريدًا في الأزل فيعني ذلك: أنه عالم فقط.

وهو يعتبر أن مفهوم الإرادة في الذات الإلـهية لا يتفق والعناصر التي يفترض أنها تستند إليها، فما يدل على الاختصاص على الإرادة في الشاهد: أن الفاعل لا يحيط علمًا بكل الوجوه في الفعل، ولا بالمغيب عنه، ولا بالوقت والمقدار؛ فإحتاج إلى قصد وعزم إلى تخصيص وقت دون وقت ومقدار دون مقدار، والبارئ عالم بالغيوب مطلع على أسرارها؛ فكان علمه بها مع القدرة عليها؛ كافيًا عن الإرادة والقصد(1).

إن إثبات الإرادة لله يفضي إلى إحداث تغير في الذات: فالله لم يكن مريدًا لشيء ما، ثم وقع تغير في الذات؛ فأراد ذلك الشيء، ويمكن النظر إلى الداعية إلى الأفعال أو الصارفة إلى التروك على أنهما المريدتان عند التحقيق.

فضلًا عن ذلك، فإن الإرادة تقوم على الظن والاعتقاد؛ وتجعل المريد مترددًا بين أمرين يكون عليه الاختيار منهما؛ تحدوه غاية يسعى إلى بلوغها، وقد يصيب تلك الغاية، وقد يبوء عمله بالخسران.

وتسمية الإرادة إن هي إلّا تسمية مجازية لا تعبر عن حقيقة هذه الصفة، فالعناصر والمكونات التي تتألف منها هي – عند التحقيق – مكونات صفتي العلم والقدرة نفسهما؛ ومن هنا كان خطأ المخالفين في أنهم فهموا الإرادة على أنها صفة في الذات تمثل بعض جوانبها، شأنها في ذلك شأن سائر الصفات الأخر؛ لا سيّما أن آيات كثيرة في القرآن الكريم تصرح بها؛ فأجروا هذه الآيات على ظاهرها؛ ولو ردوها إلى ما ينبغي من المعنى؛ لاستنبطوا أن الله لا إرادة له بالكلية؛ وهو – بذلك- ينأى عن أمارات الشبه بخلائقه.

من ناحية أخرى حاول الأستاذ "Richard. M. Frank" تعليل موقف أبي القاسم من نفي الإرادة؛ بالنظر إلى رأيه في مسئلة قدرة الله على الظلم والجور – كما نرى تفصيل ذلك بعد حين- بالقول: إنه يعتبر الفعل حسنًا أو قبيحًا ؛ بناء على صفته الذاتية، فما هو موجود هو أمر في حدّ ذاته، ولا يمكن أن يوجد في شكل أي شيء آخر غير كونه أمرًا(2).

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص240.

(2) يقول الأستاذ فرانك في هذا الصدد:

"This is the position of the Basrian Mu'tazila against that of al-Ka'bi and the Baghdad School, who, just as they hold that what exists as a command is a command, and cannot exist save as a

وهذا تعليل سائغ – فيما أرى - وقد تابع البَلخيّ في هذه المقالة أبا إسحـق النَّظَّام؛ حيث حكى الخيّاط عنه أنه كان يقول: الكفر قبيح في ذاته [1]، وفي ذلك تقرير أن القيم الخلقية مطلقة وليست نسبية، ولعلّ نظرية الصور عند أفلاطون – مع توكيدي أن الحضارة العربية لم تتأثر بالحضارة اليونانية – تقدم تفسيرًا معقولًا للقول بالاتجاه المطلق في فلسفة الأخلاق، في مقابل الاتجاه السوفسطائي الداعي إلى النسبية: فإن أفلاطون اعتبر أن كل ما في العالم المحسوس صور أو أخيلة، لما هو قائم في عالم المثل؛ لذلك كانت القيم الخلقية الإنسانية مثل: الحب، والصدق، والوفاء، والعطاء... منقوصة غير كاملة.

وبناء على اعتبار أبي إسحـق النَّظَّام التحسين والتقبيح ذاتيين، انتهى إلى أن الله لا يقدر على فعل الظلم والجور [2]؛ ومن ثم أنكر الإرادة في الذات الإلـهية؛ لأن فعله تعالى يقع حسنًا أبدًا؛ فلا وجه للخيرة عند الله بين ما هو فعل حسن وبين فعل قبيح.

على أني أتحفظ يسيرًا في أن الأستاذ فرانك قد عازه الاعتماد على نصوص ومواد علمية من مقالات الكعبيّ أو أقواله، غير أن بؤس العوامل الفيلولوجية – في هذا المضمار - يُمسي له بها عذر مقبول.

أمَّا البصريون من المعتزلة فقد قالوا: بأن الله مريد بإرادة مخلوقة لا في محل، ويوضح أبو الفتح الشهرستاني: أن الضرورة العقلية هي التي ألجأتهم إلى هذا القول: فإنه لا وجه لإنكار الإرادة كما قال الكَعبيّ؛ لأنه يوجب أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند

---

command, insist also that the act that is bad is bad and cannot exist as good, so that a given motion that is morally bad cannot exist and be good".

Richard. M. Frank: Beings and their attributes, p: 143 Ibid.

وانظر في تعريف الصفة الذاتية للفعل أو النفسية كما يسميها الغزاليّ، أبا حامد الغزاليّ: المستصفى في أصول الفقه، الطبعة الأولى، سنة 1322-هـ، القاهرة: بولاق، (14/1). وهو من الكتب صحيحة النسبة إلى أبي حامد، انظر: عبدالرحمن بدوي: مؤلفات الغزاليّ، ص216، المرجع السابق.

(1) الخياط: الانتصار، والرد على ابن الروندي الملحد، ص25، وعلاء الدين البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، الطبعة الأولى، القاهرة: دار الكتاب الإسلاميّ، (229/4).

(2) القاضي عبدالجبّار المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (التعديل والتجوير)، ضبط نصه: محمود محمد قاسم، ومراجعة: إبراهيم مدكور، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للترجمة، ص127، والمغني، (الجزء السابع عشر)، ضبط نصه: أمين الخولي، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف، ص31، وعليّ الدّين الأنصاري: فواتح الرحموت، في مسلم الثبوت، الطبعة الأولى، القاهرة – بولاق: المطبعة الأميرية، (30/1)، والسّمَرقندي: الصحائف الإلـهية، ص382، المصدر السابق.

أهل الطبائع، ولا وجه لإثبات كونه مريدًا لذاته؛ لأن الصفات الذاتية يجب تعميمها؛ وحينئذ يجب تعلق كونه مريدًا للفواحش والقبائح، وذلك باطل، ولا وجه لإثبات إرادة قديمة؛ لأنه يؤدي إلى إثبات إلـهين قديمين؛ إذ إن الاشتراك في القدم يوجب الاشتراك في الإلـهية[1].

على أن القول بإرادة حادثة يثير مسئلة أخرى هي أن تكون ثمة إرادة أُخرى قد أحدثتها، وهذه الإرادة تكون مسبوقة بأخرى، وهكذا إلى غير غاية؛ الأمر الذي يوقع رأي البصريين في الدور الفاسد.

وهكذا يتضح أن رأي أبي القاسم في نفي الإرادة كان أكثر انسجامًا وقواعد مذهبه الفلسفي الذي شرع منه؛ إذ نراه مبالغًا في تنزيه الذات الإلـهية عن مظاهر الانشقاق، حريصًا على منع قيام سمات الشبه بالمخلوق.

فهو يسير على هدي من سنن ثابتة ويطبق القواعد التي وضعها في أصول المذهب، في المسائل المختلفة التي تعن له !

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص 245، وقارن:

Richard. M. Frank: Beings and their attributes, p: 144 Ibid.

وابن تيمية: كتاب الأسماء والصفات، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، (128/1)، وأبا المعالي الجُوَيْنيّ: لمع الأدلة، في قواعد عقائد أهل السُّنة والجماعة، تحقيق: فَوقية حُسين، الطبعة الأولى، سنة 1965م، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص84. وقارن عبدالستار الراوي: العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبدالجبّار المعتزلي، الطبعة الأولى، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص255.

ثانيًا . صفة العدل الإلـهي . الأصل الثاني

عند أبي القاسِم البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ :

يولي أبو القاسِم الكعبيّ صفة العدل الإلـهي ما تستحقه من المكانة؛ نظرًا لأنها تمثل الأصل الثانـي من أصول المعتزلة الخمسة، بعد أصل التوحيد.

وقد بلغ من اهتمام الكعبيّ، وشيوخ المعتزلة بهذا الأصل أنهم أطلقوا على أنفسهم اسم أهل العدل؛ كما يحكي أبو القاسم في كتابه «المقالات» (1)، أو أهل التوحيد والعدل (2)؛ كما لقبهم بذلك غيرهم (3)، وقد أورد أبو الحسين بن عبدالرحمن، الملطِي، (ت377-هـ، 987-م)، أصول المعتزلة الخمسة، وجعل العدل الأصل الأول منها (4).

هذا، وأتناول – بالتحليل – العدل الإلـهي عند أبـي القاسم الكعبي؛ من خلال الموضوعات التالية:

أ – مفهوم العدل الإلهـي.

ب- حُسن الأفعال الإلـهية.

ج – العناية الإلـهية – الصلاح والأصلح.

د – الحرية الإنسانية – الاستطاعة.

وذلك تفصيلًا كما يلي:

الفرع الأول – مفهوم العدل الإلـهي عند أبـي القاسم الكعبي:

يوضح القاضـي عبدالجبّار بن أحمد مفهوم العدل عند الكعبـي وعند غيره من علماء المعتزلة، على ما يبدو فيما أحسب، محددًا إياه من الناحيتين اللُغوية والاصطلاحية، بقوله:

---

(1) الكعبي: باب ذكر المعتزلة، من المقالات، في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص115، المصدر السابق.

(2) أبو الحسين الخيَّاط: الانتصار والردّ على ابن الروندي، ص24-25.

(3) الشهرستانـي: المِلل والنحل، (1) (54/1).

(4) الملطِي: التنبيه والردّ، على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مصور عن الطبعة الأولى، سنة 1413-هـ، 1993-م، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص36.

«اعلم أن العدل: مصدر عدل يعدل عدلًا، ثم قد يذكر ويراد به: الفعل، ويذكر ويراد به: الفاعل...».

وأما في الاصطلاح فيقول: «...، ونحن إذا وصفنا القديم – تعالى - بأنه عدل حكيم، فالمراد به: أنه لا يفعل القبيح أو يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة. وقد خالفنا في ذلك المجبرة، وأضافت إلى الله – تعالى - كل قبيح»(1).

ثم يوضح القاضي عبدالجبّار: أن هناك علومًا للعدل (أي: موازين) يُعرف بها تحققه، تتمثل في أن أفعاله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يَجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يظهر المعجزة على يَد الكذّابين، ولا يُكلِف العبادَ ما لا يَطيقون ولا يعلمون، بل يُقدِرهم على ما كَلفهم، ويُعلمهم صِفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك ويُبين لهم، ليَهلِك من هَلك عن بينة، ويحيا من حيَّ عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى (أي: المكلف) بما كلف به فإنه يُثيبه لا مَحالة، وأنه سبحانه إذا آلم وأسقم، فإنما فعله لصلاح الإنسان ونفعه، وأن يُعلَم أنه تعالى أحسن نظرًا بعباده منهم لأنفسهم(2).

الفرع الثاني – حُسن الأفعال الإلـهية :

يذهب أبو القاسِم الكعبي إلى أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا يفعل الفعل القبيح بتة؛ ذلك أنه تعالى عالم لذاته، ومن مقتضى صفة العلم الإلـهي المطلقة أن يَعلم جميع المعلومات على مُختلِف الوجوه التي يصح أن تُعلم عليها، ومن هذه الوجوه: قبح الفعل القبيح، فضلًا عن ذلك، فإن من صفات الله أو بمعنى أدق من أسمائه الحسنى : الغني؛ وهذا يدل على انتفاء الحاجة عنده، واستغنائه عن القبح، وذلك ما أوضحه القاضي عبدالجبّار بن أحمد، من رأي عام عند المعتزلة(3).

وإذا كانت الأفعال الإلـهية حسنة دائمًا، والله لا يصدر منه الفعل القبيح، فهل يصح أن يوصف الله بالقدرة على فعل الظلم والجور، أم أن مقتضيات تنزيه الذات الإلـهية عن العيوب والمثالب تمنع وصفه بالقدرة على تلك الأفعال ؟

إلى الرأي الأول يذهب الكَعبيّ، فالله يقدر أن يفعل الظلم وخلافه، والصدق وخلافه، وأن

(1) القاضي عبدالجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص301.
(2) القاضي عبدالجبّار: المصدر السابق، ص133.
(3) القاضي عبدالجبّار: شرح الأصول الخمسة، ص302-303.

الظلم لو وقع لكانت العقول بحالها، ولكن الأشياء التي تَستدل بها العقول تكون غير الأشياء الدالة يومنا هذا، وتكون هي هي، ولكن على خلاف هيئاتها ونظمها واتساقها التي هي عليه اليوم[(1)].

فأبو القاسِم يرى أن من شأن منع وصف الله بالقدرة على فعل الظلم أن يؤدي ذلك إلى الحدِّ من سلطان القدرة الإلـهية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن حقيقة الفاعل أن يكون قادرًا على الأفعال والتروك على السواء، والقول بغير ذلك يجعل الله مطبوعًا؛ وهو – الذي يقول الكعبيّ فيه[(2)] - من يكون فعله نوعًا.

غير أن أبا إسحـق النَّظَّام، وأبا عثمان الجاحِظ، وعَليًّا الإسواري، (ت240-هـ، 854-م)[(3)]، قالوا: إنه لا يصح أن يوصف الله بالقدرة على فعل الفعل القبيح[(4)].

وقد أراد أولئك الشيوخ تنزيه الذات الإلـهية عن فعل النقائص تنزيهًا تامًا؛ فالنَّظَّام رأى أن الظلم والجور لا يقع إلّا من جسم ذي آفة؛ فمن وصف الله بذلك فقد وصفه بأنه جسم ذو آفة؛ لأن القادر على شيء غير محال وقوعه منه.

وفي الواقع فإنه – على الرُّغم من اختلاف المقالتين – فإنهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة هي أنه: من المحال أن يفعل تعالى القبح والجور، لكن الأسباب في كل منهما مختلفة عن الأخرى، فأسباب مقالة أبي القاسم تجيء منسجمة والإطار العام لمذهبه الفلسفي !

الفرع الثالث – العناية الإلـهية – الصلاح والأصلح :

يوجب أبو القاسم الكعبيّ على الله رعاية الأصلح في العالم[(5)] فهو تعالى حكيم؛ ومن مقتضى الحكمة الإلـهية أن تتجه أفعاله تعالى إلى أغراض وغايات، حيث إن الفعل

---

(1) الأشعري: المقالات، (234/2).

(2) الماتريدي: كتابُ التوحيد، ص60، المصدر السابق.

(3) عليّ الإسواري، من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، قال عنه الكَعبيّ: إنه كان من أصحاب أبي الهُذيل العلّاف، ثم انتقل إلى النَّظَّام. ابن المرتضى: المنية والأمل، ص61، المصدر السابق.

(4) الخيَّاط: الانتصار، ص27، 17، 18، 21، 23-25، 26، 42، 44، 48-49، 129، 130، وانظر تفصيلًا: القاضي عبدالجبّار: المغني، (التعديل والتجوير)، ص127، وشرح الأصول الخمسة، ص313، وابن المرتضى: البحر الزخّار، (59/1)، والسَّمرقندي: الصحائف الإلـهية، ص382، المصدر السابق، وابن فورك: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص148، المصدر السابق.

(5) ابن المرتضى: البحر الزخّار، (69/1)، وأبو المعالي الجُوَيْني: البُرهان في أصول الفقه، (880/2)، والشهرستاني: نهاية الأقدام، ص405.

المجرد من الغاية والغرض فعل ينم عن سفاهة بالفاعل، تعالى الله عن ذلك عُلوًا كبيرًا.

وهذا ما يوضحه أبو الفتح الشهرستاني من أن: المعتزلة تذهب إلى أن الله حكيم، والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان؛ فلا يفعل فعلاً جزافًا، فإن وقع خيرًا فخير، وإن وقع شرًا فشر، بل لابدّ أن ينحو غرضًا ويقصد صلاحًا ويريد خيرًا، ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل إن كان محتاجًا إليه ...(1).

إذن هذا الصلاح العام يحق تسميته بالخير المطلق، ولكن من جهة أخرى ألا يمثل وجود الشر في العالم والمحن والخطوب التي يعانيها الإنسان ويئن من آلامها، تناقضًا مع قول أبي القاسم بالصلاح والأصلح؟

لقد أشاع الملحدون العرب شُبهًا من هذا القبيل، فذكر أبو الحسين الخيّاط نقلاً عن كتاب التعديل والتجوير لابن الرِّيوَنْديّ قوله: «... من أمرض عبيده وأسقمهم فليس بحكيم فيما فعل بهم، ولا ناظر (إليهم) ولا رحيم بهم، كذلك من أفقرهم وابتلاهم...»(2).

ويسقط الخيَّاط – شيخ الكعبيّ – هذه الشُبه والرِّيب مبينًا أن: الله خيِّر لا يفعل إلّا الخير؛ وأن الشرور في العالم على ضربين: شرور طبيعية، وشرور خُلقيّة، فالضرب الأول لهو شرور مجازية غير حقيقية يفعلها الله بخلقه؛ ليبتليهم أيهم أحسن عملًا؛ فمن اعتبر منهم بها فازدجر وأصلح؛ نال رضاه تعالى، ومن عصى خسر وخذل.

أمّا الشرور الحقيقية فهي الشرور الخُلقية؛ لأنها من فعل الإنسان وإرادته؛ تدفعه إليها أهواؤه وشهوات نفسه؛ التي نُهي عن اتباعها، وكفى به مسؤولًا.

يقول الخياط في هذا الخصوص:

«ثم قال صاحب الكتاب - ابن الرِّيوَنْديّ-: وكان يزعم - يُريد: مُعَمّرًا بن عبّاد السُّلَمِيّ، المعتزليّ، ت215-هـ، 830-م- أن الأمراض والأسقام من فعل غير الله، وكذلك فيما يصيب

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام، ص400.

(2) الخياط: الانتصار، ص2. ومن شُبه ابن الرِّيوَنْديّ – كذلك – انظر أبا حيّان التوحيدي: الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد صقر، القاهرة، سنة 1951-م، ص212، ومن شبه أبي بكر الرازيّ، (الطبيب)، ما أورده د. إبراهيم مدكور، نقلًا عن كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازيّ، انظر: د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق، مصر: دار المعارف، سنة 1968م، (87/1)، وأبا بكر محمد بن زكريا، الرازيّ: رسائل فلسفية، مضاف إليها قطع من كتبه المفقودة، تحقيق: بول كِرَوْس، مصور عن الطبعة الأولى، سنة 1982-م، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص292.

النبات. اعلم – أسعدك الله- أن مُعَمّرًا كان يزعم: أن الله الممرض المسقم لمن أمرضه وأسقمه؛ وأن أحدًا لَمْ يُمرض نفسه ولم يسقمها، وكان يزعم: أن الله المُصيب للنبات والزرع بالمصائب التي تكون من قبله. فأما ما أصاب الزرع والنبات من ظلم الناس وجورهم؛ فإن الله من ذلك بريء، وهو من فاعله من ظلمة الناس»(1).

والصلاح في العالم يقتضي أن يمنح الله الإنسان القدرة التي يؤدى بها الأفعال الحسنة وتمكنه من ترك فعل القبائح.

وهذا ما أتناوله في البحث فيما يلي:

(1) الخيّاط: الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ص56، المصدر السابق.

المبحث الرابع –

الحرية الإنسانية – الاستطاعة عند أبي القاسِم

البَلْخِيّ الكَعبيّ المُعتزليّ :

لقد كان من أثر الاتجاه العقلي عند أبـي القاسم الكعبيّ ورجال المعتزلة، في القرنين الثالث والرابع من الهجرة – قرني النهضة الإسلامية – أن قالوا بحرية الإنسان في اختيار أفعاله: فمن خلال العقل يستطيع الإنسان أن يُقدم على الفعل الخير، ويترك ما دون ذلك من فعل الشر والسوء.

ويذهب أبو القاسم الكعبيّ في تحديد معنى الاستطاعة أو القدرة إلى أنها: الصحة الزائدة(1).

فالاستطاعة – عنده – لو لم تكن هي الصحة، ما أمكن قيامها؛ إذ من مقتضى الاستطاعة صدور الفعل عنها، وهو لا يصدر إن انتفى الخلو من الآفات وسلامة الجوارح.

والاستطاعة عند أبـي القاسم تكون قبل الفعل، وليست مصاحبة له، على نحو ما قال أهل الجبر والأشاعرة؛ لأنهم اعتقدوا بأنها عرض لا تبقى زمانين فتوجد مقارنة لمقدورها، عند إقدام المرء على العمل(2).

وأبحث الآن في عدد من مسائل الاستطاعة عند الكعبي؛ وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول – مسائل في الاستطاعة :

ومن مسائل الاستطاعة التي يبحث فيها أبو القاسم الكعبيّ المسائل التالية :

أ – الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة :

يذهب الكعبيّ إلى أن الإنسان من خلال الاستطاعة التي أحدثها الله فيه مسؤول عن جميع أفعاله، سواء المباشرة، أم تلك التي تنتج عن فعله التي تسمى بالأفعال المتولدة.

فإنه كما يقول أبو القاسم:

---

(1) أبو رشيد النَيسابُوري: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ص241، المصدر السابق، والشيخ المفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات. مَكدرموت: نظريات علم الكلام، ص228.

(2) الأشعري: المقالات، (300/1).

«لا يـجوز أن يوجد بالقدرة الواحدة في الوقت الواحد أكثر من فعل واحد مباشر، ويـجوز أن توجد أفعال كثيرة متولدة، وتكثر هذه الأفعال وتقل، على حسب حال الجسم الذي تـتولد فيه، في صلابته واسترخائه، وثقله وخفته؛ وذلك أن أجزاءه لنا كالآلات التي نفعل بها...» (1).

ومن المحتمل أن أبا القاسم الكعبي يحد الفعل المباشر والفعل المتولد – فيما يذكر الشيخ المفيد، ابن المعلم، محمد بن النعمان، (338-هـ، 949-م، ت413-هـ، 1022-م)، الذي سبق لي أن نوهت إلى موافقته لأبي القاسم البَلخيّ، الكعبيّ، في كثير من المسائل الكلامية، كما يلاحظ من النص التالي تعميم ابن المعلم - (2) وذلك على النحو التالي:

«أقول: إنّ من أفعال القادر ما يقع متولدًا بأسباب يفعلها على الابتداء، من غير توليد لها: كالضارب لغيره؛ فضربه متولد عن اعتماداته وحركاته، وإيلامه للمضروب؛ متولد عن ضربه إياه، وكالرامي لغرضه وغيره من الأجسام، وكالمعتمد بلسانه في لهواته؛ فيولد بذلك أصواتًا وكلامًا وما أشبه ذلك؛ فالمبتدأ من الأحوال –الأفعال- لا يكون متولدًا؛ والمسبب عن المبتدإ – نحو ما ذكرناه – يكون متولدًا عن فعل صاحب السبب.

وهذا مذهب أهل العدل كافة، سوى النَّظّام، ومن وافقه في نفي المتولد من أهل القدر والإجبار...» (3).

إن بحث أبـي القاسم الكعبيّ في موضوع الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة كان من أجل إثبات حرية الإنسان في اختيار أفعاله، وما ينجم عن ذلك من مسؤولية.

وهذه المسؤولية تكون قائمة في حالتي الفعل: الفعل المباشر والفعل المتولد، الفعل الأول يصدر عن إرادة الإنسان ومعلول بها من غير توسط أو تدخل عوامل أُخرى، في حين أن الفعل الثانـي تسهم علل أخرى في إحداثه بعدما أوجدته الإرادة.

وهذا ما يوضحه نصيْر الدّين الطوسي، (ت672-هـ، 1273-م) بقوله:

«...، مذهب المعتزلة أن الفاعل يفعل الاعتماد، وتـتولد من الاعتماد الحركة، فالفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة» (4).

---

(1) أبو رشيد النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص246.

(2) انظر، ص 90، من الدراسة.

(3) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص123.

(4) الطوسي: تلخيص المحصل، الطبعة الثانية، سنة 1985-م، بيروت: مكتبة دار الأضواء، ص108.

ومع ذلك؛ يبقى الإنسان مسؤولًا عن فعل التولد مسؤوليته عن الفعل المباشر، على الرّغم من أن الفعل الأول يخضع لقانون الحتمية في الطبيعة؛ وذلك يُعزى إلى أن النتائج المتولدة ما كان لها أن تقع - على الإطلاق- لولا إنشاء الإرادة للفعل المباشر الذي أحدثها.

ب – إيجاب الإرادة لمرادها :

يرى أبو القاسم الكعبيّ أن الإرادة عند الإنسان تقتضي فعل مرادها(1)، ما خلا ما يقوم من فعل المريد نفسه، فساعتئذ ينتفي المراد لعدول الإرادة عنه.

فلا فارق عنده بين العزم والتصميم على الفعل، وبين الشروع فيه؛ لأن العزم يوجب فعل المنعقدة عليه الإرادة، وإذا عزم المرء على فعل شيء كالكتابة، ثم لم ينفذ عزيمته؛ فذلك راجع إلى أن إرادته قد عدلت عن النهوض بفعل الكتابة.

غير أن القاضي عبدالجبّار بن أحمد ومعتزلة آخرين رأوا أن الإرادة لا توجب فعل المراد، ومن أدلتهم في ذلك أن المرء لا يستطيع - إذا أراد – إيجاب مراد إمرء آخر(2).

ج – العجز والمنع في الأفعال الإنسانية والقدرة :

يعتبر أبو القاسم الكعبيّ العجز هو: الزمانة (=العاهة) والمرض(3)، مثلما أن القدرة عنده هي: الصحة والعافية، كما ذكرت.

ومتى حلّ العجز في الإنسان انتفت قدرته على الفعل، بما في ذلك القدرة على الإيمان والكفر، كما يذكر ذلك في كتابه : «جواب المسائل الواردة»، ويقول - في هذا الصدد- في كتابه «المقالات، وعيون المسائل والجوابات»:

«وإذا تعب الإنسان؛ حدث من التعب ما يضاد بعض القدر».

وفي خصوص المنع وأثره على القدرة:

يرى الكَعبيّ أن المنع يكون عجزًا في بعض الأحيان، ولا يكون كذلك في أحيان

---

(1) الشيخ المفيد: أوائل المقالات، ص123.

(2) القاضي عبدالجبّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (التوليد)، ضبط نصه: توفيق الطويل، وإشراف: طه حسين، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ص15، ومَكدرموت: نظريات علم الكلام، ص226، المرجع السابق.

(3) النَيسابُوري: المسائل في الخلاف، ص250، المصدر السابق.

أخرى[1].

وقد اختلف المعتزلة في الممنوع فقال بعضهم: إذا مُـنـِـعَ الإنسانُ من المشي بالقَـيْد ومن الخروج من البيتِ بغلقِ الباب فهو قادر على ذلك مع المنع، فالمنع لا يضاد القدرة، وقال آخرون: القدرة فيه، ولكن لا نسميه قادرًا على ما مُنعَ منه، وقال غيرهم: بلْ نقول: إنه قادر إذا حُلَّ وأُطلق، وقال جعفر بن حرب، (ت230-هـ، 844-م): «الممنوع قادر وليس يقدر على شيء كما أن المنطبق جفنُه بصير ولا يُـبْصِر»[2].

---

(1) النيسابوري: المسائل في الخلاف، ص252.

(2) أبو الحَسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، (308/1).

البَابُ الثَّالِثُ

أبو القاسم البلْخي الكعبي المُعتزلي حياته ومصنفاته

المبحث الأول[*] -

اسمهُ، وكُنيتهُ، ولَقَبَهُ:

هو : عَبْدُ اللّه بْنُ أَحْمَدَ بن مَحمود. ويُكْنَى أبا القَاسِمِ. ويلقب بالبَلْخِيّ، الكَعْبيّ. هذا ما أجمع عليه مؤرخو الفِرق والتراجم والسير: فورد الاسم – علىٰ هذا النحو – عند شيوخ الاعتزال: القاضي عبد الجبّار بن أحمد، المعتز لي،(320 –هـ، 932 –م، ت 415 –هـ، 1024–م[1])، وأحمد بن يحيىٰ، ابن المرتضىٰ، (764 – هـ، 1362 –م، ت840 – هـ، 1436–م[2]).

وورد الاسم عند غيرهما من مؤرخي الفرق والمترجمين:

محمد بن إسحـق، الورّاق، ابن النديم، (ت 380 – هـ، 990 -م[3])، وعبد القاهر بن طاهِر، البَغداديّ، (ت 429-هـ، 1037-م[4])، وأبي محمد، بن حَزم، الأندلسي، (ت 456-هـ، 1063-م[5])، والخطيب البغدادي، أبي بكر بن أحمد، (ت 463-هـ، 1070-م[6])، وأبي المُظفّر، الإسْفَرايني، (ت 471-هـ، 1078-م[7])، وأبي سعد، عبد الكر يم، بن محمد، السمعانيّ، (562-هـ، 1166-م[8])، وأبي الفرج، عبد الرحمن، بن عليّ، ابن الجَوزيّ، (ت597-هـ، 1200-م[1])، وأبي

(*) لقد نوهت إلى أهمية هذا الباب بمختلف مباحثه، في المقدمة التي استهللت بها الدراسة، فعليها أحيل؛ منعًا للتكرار.

(1) أبو القاسم البَلخيّ، والقاضي عبد الجبّار، والحاكم الجُشَميّ: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الطبعة الأولىٰ، سنة 1393–هـ، 1974–م، تونس : الدار التونسية للنشر، ص 297.

(2) ابن المرتضىٰ: كتاب طبقات المعتزلة، تحقيق : سُوسَنّه دِيفلد، فِلزَر، الطبعة الأولىٰ، (د.ت)، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص 88، وباب ذكر المعتزلة، من كتاب المُنية والأمل، في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق: توما أرنلد، الطبعة الأولىٰ، (د.ت)، حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ص 53.

(3) ابن النديم: كتاب الفِهْرست، تحقيق: رضا تجدد، الطبعة الثانية، سنة 1973– م،طهران، ص219.

(4) البَغداديّ: الفَرق بين الفِرق، وبَيَان الفرقة الناجية مِنهم، الطبعة الأولىٰ، سنة 1987-م، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص165.

(5) ابن حَزم: كتاب الفِصل في الملل والأهواء والنحل، وبهامشه الملل والنحل، لأبي الفتح الشهرستاني، الطبعة الثانية، بالأوفست، سنة 1975-م، بيروت: دار المعرفة، م(1)، (193/2).

(6) الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، وأخبارُ مُحدِّثيها، وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها وواردِيها، تحقيق: بشار عوّاد معروف، الطبعة الأولىٰ، سنة 1422-هـ، بيروت: دار الغرب الإسلاميّ، (25/11).

(7) الإسفرايني: التبصير في الدّين، وتمييز الفِرقة الناجيَة عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يُوسُف الحُوت، الطبعة الأولىٰ، سنة 1983-م، بيروت: مكتبة عالم الكتب، ص84.

(8) السمعانيّ: الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، الطبعة الأولىٰ، سنة 1408-هـ، بيروت: دار الجِنان، (80/5).

العباس، ابن خَلّكانَ، (ت681-هـ، 1282-م[2])، والحافظ شمس الدّين، محمد، الذَهَبي، (ت748-هـ، 1347-م[3])، والحافظ، عماد الدّين، ابن كثير، (ت 774-هـ، 1372 -م[4])، وتَقيّ الدّين، أبي العباس، المَقر يزيّ، (ت 845-هـ، 1441-م[5])، والحافظ، ابن حَجَر العَسْقَلاني، (ت 852-هـ، 1448 -م[6])، وأبي الفِداء، ابن قُطْلُوبُغا، السُّودُني، (ت879-هـ، 1474-م[7])، وشمس الدّين، بن أحمد، الدّاوُودي، (ت945-هـ، 1538-م[8])، وتقي الدّين، الداري، الغِزّيّ، الحنفي، (1005-هـ، 1596-م[9])، وأبي الفلاح، ابن عِماد الحنبَليّ، (ت 1089-هـ، 1678 –م[10])، وعند شمس الدّين، أبي المعالي، ابن الغَزيّ، (ت 1167-هـ، 1753-م[11]).

ونظرًا لشهرته؛ فيرد اسمه مختصرًا، عند كثير من المتكلمين ومؤرخي الفرق والتراجم: عند أبي الحَسن الأشعري، (ت 330-هـ، 941 –م[12])، والشيخ المُفيد، ابن المعلم، محمد

---

(1) ابن الجوزي: المنُتظَم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، ومراجعة: نعيم زرزور، مصور عن الطبعة الأولىٰ، سنة 1992-م، بيروت: دار الكتب العلمية، (301/13).

(2) ابن خَلّكان: وَفَيَات الأعيان، وأنباء أبناء الزّمان، تحقيق: إحسان عباس، سنة 1994-م، بيروت: دار صادر، (45/3).

(3) الحافظ الذهبي: العِبر في خَبَر مَن غَبر، تحقيق: أبي هاجر، محمد السعيد بن بسيوني زغلول، الطبعة الأولى، سنة 1985-م، بيروت: دار الكتب العلمية، (4/2)، وتاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عُمَر عَبد السلام تَدمُري، مصور عن الطبعة الأولىٰ، حوادث سنة 301 – 310-هـ، رقم 421، ص 584، وسِير أعلام النبلاء، تحقيق: أكرم البوشي، وإشراف: شعَيب الأرنؤوط، الطبعة السابعة، سنة 1990-م، بيروت: مؤسسة الرسالة، (313/14).

(4) ابن كثير: البدَاية والنِهَاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة الأولىٰ، سنة 1997-م، القاهرة: مكتبة هجر للطباعة والنشر، (47/15).

(5) المَقريزي: كتاب المواعظ والاعتبار، بذكر الخطط والآثار، (الخطط المَقريزية)، مصور عن الطبعة الأولى، (د.ت)، بيروت: دار الكتب العلمية، (174/4).

(6) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعليّ محمد معوض، وشاركهما في التحقيق: عبد الفتاح أبو سِنّة، الطبعة الأولى، سنة 1996-م، بيروت: دار الكتب العلمية، (307/3).

(7) ابن قُطلُوبغا: تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يُوسُف، الطبعة الأولى، سنة 1992-م، دمشق: دار القلم، ص177، رقم125.

(8) الدّاوودُيّ: طبقات المفسرين، (د.ت)، بيروت: دار الكتب العلمية، (229/1).

(9) ابن الغِزّيّ: الطبقات السَّنيّة، في تراجم الحنفية، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الأولى، سنة 1989-م، القاهرة: مكتبة هجر للطباعة والنشر، (155/4).

(10) ابن عِماد الحنبليّ: شذراتُ الذهَب، في أخبار مَن ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وإشراف: عبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الأولىٰ، سنة 1989-م، بيروت: دار الكتب العلمية، (93/4).

(11) ابن الغَزيّ: ديوان الإسلام، تحقيق: سَيّد كَسْرَوي حَسَن، الطبعة الأولىٰ، سنة 1990-م، بيروت: دار الكتب العلمية، (70/4-71).

(12) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد،

بن النعمان، (413-هـ، 1022-م[1])، وياقوت، (ت 620-هـ، 1223–م[2])، وأبي حامد عِزّ الدين، ابن أبي الحَديد، (ت655-هـ، 1257–م[3])، وجلال الدّين، عبد الرحمن السيوطيّ، (ت 911– هـ، 1505 –م[4])، وعبد الرحيم بن أحمد، العباسيّ، (ت 963-هـ، 1555 –م[5]).

وهكذا أنتهي إلىٰ أن اسمه هو : عَبْدُ اللّه، بْنُ أَحْمَدَ، بن مَحمود. ويُكْنَى أبا القاسِم. ويلقب بالبَلْخِيّ؛ نسبة إلىٰ مدينة بَلْخ، في إقليم خُراسَان، وهي تقع – اليوم – في جمهورية أفغانستان[6]، ويلقب – أيضًا – بالكَعبيّ - كما يلذ لأصحاب السير أن يذكروه – توكيدًا لأصله العربيّ الصريح؛ بانحداره من قبيلة بني كعب العربيّة[7]!

الطبعة الأولىٰ، سنة 1419-هـ، بيروت: المكتبة العصرية، (300/1).

(1) الشيخ المُفيد: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، تحقيق: فضل الله الزنجاني، الطبعة الأولىٰ، سنة 1403-هـ ص111.

(2) ياقوت: معجم الأدباء، (ويسمى أيضًا: إرشاد الأريب، وكذلك طبقات الأدباء، الباحث)، تحقيق: مَرْجُوليُوث، دافيد صمويل، مصور عن الطبعة الأولىٰ، (د.ت)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (74/16).

(3) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، مصور عن الطبعة الأولىٰ، (د.ت)، بيروت: دار الكتب العلمية، (11/1).

(4) السيوطيّ: تَاريخ الخلفاء، تحقيق: محمد محي الدّين عبد الحميد، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: بدون بيانات أخرى، ص 386.

(5) العباسيّ: مَعاهد التّنْصيص على شواهِدِ التلخيص، تحقيق: محمد مُحي الدّين عبد الحميد، الطبعة الأولى، سنة 1947-م، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرىٰ، (156/1).

(6) كانت بلدة بلخ ملتقى لتيارات دينية وعقدية شتى: كالزرادشتية، والبوذية، والمانوية، والمسيحية النسطورية ...، ولابدّ أن ذلك قد ألقى بظلاله على ثقافة أبي القاسِم البلخي وفكره.

وأطلق العرب على بلخ اسم أم البلاد، وهي تقع على نهر جيجون.

وفي عهد ذي النورين، قام الأحنف بن قيس، (ت 32-هـ، 242-م)، بفتحها، وبعد مقتل هذا الخليفة تمردت بلخ، وفي سنة اثنتين وأربعين من الهجرة، استعادها معاوية، ثم في سنة سبع ومئة من الهجرة، أمر أسد القسري – عامل خُراسَان – بإعادة بناء المدينة التي دمرتها الحروب، ونقل مقر الحكم إليها من مَرْوَ الروذ، وفي قُرابة سنة ثلاثين ومئة من الهجرة، قام أبو مسلم الخُراسَانِي بالدعوة للعباسيين، وكانت بَلْخ أول مَركز لدعوته.

انظر تفصيلًا:

ياقوت: معجم البلدان: تحقيق: فريد عبد العزيز الجُنْدي، الطبعة الأولىٰ، سنة 1990-م، بيروت: دار الكتب العلميّة، (568/1-569)، وأبا سعد السمعانيّ: الأنساب، (388/1)، المصدر السابق، والموسوعة العربية العالمية، مادة: بَلْخ، والموسوعة العربية الميسرة: المادة نفسها.

(7) يذكر أبو الوفاء القرشيّ، عبد القادر، أبو محمد، (ت 775-هـ، -م)، أن نسبَه إلى بني كعب هو: كعب بن ربيعة بن عامر، وكعب بن عوف بن مراد، وكعب بن خزاعة. القرشيّ: الجواهر المضيئة، في طبقات الحنفية، الطبعة الأولى، (د.ت)، كراتشي: نشر مير محمد كتب خانه، مادة رقم: 648.

غير أن أبا الفتح الشهرستاني، (479-هـ، 1086-م، ت548-هـ، 1153-م)، أشار إلىٰ أن اسمه هو: أبو القاسم، بن (محمد)، الكعبي[1]؛ وذلك خطأ وقع فيه الشهرسَتاني، أو لعلّه تصحيف من الناسخ!

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، على هامش الفِصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حَزم، الطبعة الثانية، بالأوفست، سنة 1975-م، بيروت: دار المعرفة، م(1)، (97/1).

المبحث الثاني -

ميلاده:

يورد الحافظ ابن حَجَر العَسْقَلاني، (773-هـ، 1371-م، ت852-هـ، 1448-م) في كتابه «لسان الميزان» أنه: في سنة ثلاث وسبعين ومئتين من الهجرة، (886-م)، ولد أبو القاسم، البلخي، الكعبيّ، المعتزلي؛ وعوّل – في ذلك – علىٰ رواية جعفر الـمُستغفِريّ[(1)].

وقد انفرد الحافظ ابن حجر، في تقييد تاريخ ميلاد الكَعبيّ.

---

(1) ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان، (308/3)، المصدر السابق.

ولعلّ من المناسب – هنا – أن أشير إلى أنه من الأحوال القليلة أن يعثر الباحث على مادة في تقييد تاريخ ميلاد الأعلام المتقدمين من المعتزلة ؛ ومن هنا فعلى الباحثين أن يوسعوا من نطاق البحث ليشمل المظان في دوائر اللغة وآدابها والحديث وعلومه.

المبحث الثالث -

شيوخـــه:

يـورد القاضـي عبـد الجبّـار بـن أحمـد، المعتزلـيّ، (320-هـ، 932-م، ت415-هـ، 1024-م[1])، وأحمـد بـن يحيـىٰ، بـن المـر تـضىٰ، (764-هــ، 1362-م، ت840-هــ، 1436-م[2])، وغيرهمـا: كعبـد القـاهر البغـداديّ، (ت 429-هــ، 1037-م[3])، وأبــي الــمُظفّر الإسْـفَرايني، (ت471-هـ،1078-م[4])، وأبـي الفَتح الـشهرستانيّ، (479-هـ،1086-م، ت548-هـ،1153-م[5])، يـورد هـؤلاء المترجمـون: أن أبـا القاسـم الكعبـيّ تلمـذ علـىٰ يـد أبـي الـحُسين الخيّـاط، المعتزليّ.

وهو: عبد الرحيم، بن مُحمد، بن عثمان، ويكنى أبا الـحُسين، ويلقب بالخيّاط[6].

ولم تـشر المصادر إلىٰ تاريخ وَفاته، وصـرَّح شـمس الـدين الـذهبيّ، (ت 748-هـ، 1347-م): أنه لا يعرف ذلك التاريــخ[7].

لعلّ من أهم أسباب رفعة مكانة أبي الـحُسين الخيّاط وتسيير ذكر محامده؛ أنـه كـان أعلـىٰ عينًـا بـأقوال شـيوخ المعتزلـة مـن الـسابقين الأولـين؛ يعرفهـا مـن مظانهـا المعهـودة، بعـد أن أضـاع خصوم المعتزلـة وشانئوهم كتبهم ومزقوها شرَّ تـمز يــق، فيصفه القاضـي عبـد الجبّـار بـن أحمـد، المعتزليّ-في هذا الشأن-بأنه:

---

(1) القاضي عبد الجبّار، المعتزليّ: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص296، المصدر السابق.

(2) ابن المرتضىٰ: كتاب طبقات المعتزلة، ص 87، 88، المصدر السابق.

(3) البغداديّ: الفَرق بين الفِرق، ص165، المصدر السابق.

(4) الإسفرايينيّ: التبصير في الدّين، ص 84، المصدر السابق.

(5) الشهرستانيّ: الملل والنحل، م(1)، (97/1).

(6) أبو القاسم البلخي: باب ذكر المعتزلة، من مقالات الإسلاميين، في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص74، المصدر السابق، والخطيب البغداديّ: تاريخ مدينة السلام، (373/1)، المصدر السابق، وشمس الدّين الذهبي: سير أعلام النبلاء، (220/14)، والحافظ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، (9/4)، وعليّ بن منصور بن القارح: رسالة ابن القارح، تحقيق: عائشة عبد الرحمن، (بنت الشاطئ)، نشرتها مع رسالة الغفران، لأبي العَلاء المعَرِّي، الطبعة الثامنة، سنة 1977-م، مصر: دار المعارف، ص39، وجلال الدّين السيوطي: لب الألباب في تحرير الأنساب، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى، سنة 1411-هـ، (304/1)، وفخر الدين الرازيّ: التفسير الكبير، سنة 1992-م، بيروت: دار الكتب العلمية، (47/30).

(7) الذهبيّ: سير أعلام النبلاء، (220/14)، المصدر السابق.

«من أحفظ الناس باختلاف المعتزلة في الكلام وأعرفهم بأقاويلهم[(1)]»، كما يؤكد ذلك- يرحمه الله – تارة أُخرى بقوله: «وأن له كتبًا كثيرة في النقوض علىٰ ابن الراونديّ، وكان ... واسع الحفظ لمذاهب المتكلمين ... [(2)]».

لقد كان من أبرز سمات المنهج الكلاميّ الفلسفيّ عند شيخ أبي القاسم – النزعة النقدية التي تتمثل علىٰ التخصيص في نهوضه بإصلاح الأقوال الخاطئة والمحرّفة التي نُسبت إلىٰ شيوخ المعتزلة.

فقد تصدى لابن الرِّيوَنْدي، المُلحد، أبي الحسين، أحمد بن يحيىٰ، (245-هـ،859-م، ت298-هـ، 910-م[(3)])، الذي عمد إلىٰ الإساءة إلىٰ المعتزلة ورميهم بالهاجرات، وتبديل أقوالهم

---

(1) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص297.

(2) القاضي عبد الجبّار: المنية والأمل، جمع: أحمد بن يحيىٰ ابن المرتضىٰ، تحقيق: عصام الدين محمد عليّ، الطبعة الأولى، دار المعرفة الجامعية، ص72.

(3) واشتُهر ابن الرِّيوَنْدي بلقب ابن الروندي، أو ابن الراوندي، ويرجح أ.د. عبد الأمير الأعسم اللقب الوارد في عمود الدراسة؛ مستدلاً – علىٰ الجملة – بأن لقبه منسوب إلى قرية (ريوند) في إقليم خُراسان، ويقع معظمه – اليوم – في أفغانستان.

وقد كان ابن الرِّيَوْندي من المعتزلة، وواحدًا من شيوخ الطبقة الثامنة من طبقاتها، إلّا أنه انفصل عنهم، والتحق بالرافضة، ثم انفصل عنهم، وانتهى به الأمر إلى التجديف والزندقة.

وقد قسم البلخي كتبه قسمين:

القسم الأول-

يشتمل علىٰ الكتب التي صنّفها زمان صحبته المعتزلة، وهي –فيما يقول البلخي –كتب صلاحه؛ حيث لم تحمل ما يُريب في العقيدة، نحو: كتب «الأسماء والأحكام، والابتداء والإعادة، وخلق القرآن، والبقاء والفناء، ولا شيء إلّا موجود ...».

ويلاحظ من عنوانات هذه المؤلفات أنها ذات طابَع اعتزالي عام.

القسم الثاني -

يحتوي علىٰ المصنفات التي وضعها في الكفريات والزندقة، والقدح في المعتزلة-بعد وقوع النفرة بينه وبينهم- ولعلّ أشهرها – في هذا الصدد - كتابه «فضيحة المعتزلة» الذي رد عليه الخياط بكتابه «الانتصار والرد علىٰ ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب علىٰ المسلمين والطعن عليهم»، وغيرها ....

انظر تفصيلًا:

عبد الأمير الأعسم: تاريخ ابن الريوندي الملحد، نصوص ووثائق من المصادر العربية (في) خلال ألف عام، الطبعة الأولىٰ، سنة 1975-م، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ص7، والعباسيّ: معاهد التنصيص علىٰ شواهد التلخيص، (156/1)، المصدر السابق، وابن تغري بردي، الأتابكي: النجوم الزاهرة، في ملوك مصر والقاهرة، سنة 1932-م، (176/3)، ومحمد ابن عبد الملك الهمذاني: تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: ألبرت

عن مواضعها وغاياتها، وعتلها إلىٰ أماكنها في أحيان أخرى.

وقدتلقف خصومهم تلك الآراء الممسوخة(1) في نحت أثلتهم؛ مدفوعين – في ذلك – بدواعي الشحناء والجلاد وأسباب التطاحن والرِّماء! كعبد القاهر البغدادي، وأبي محمد بن حَزم، وأبي المظفّر الإسفرايني، وأبي الفتح الشهرساني، وغيرهم ....

يُوسُف كنعان، سنة 1961-م، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، حوادث سنة (321-هـ)، وابن أبي أصيبعة، موفق الدين، الخزرجيّ: عُيُون الأنباء في طبقات الأطباء، شرح وتحقيق: نِزار رضا، (د.ت)، بيروت: دار مكتبة الحياة، ص 292، وأبا الفداء، عِماد الدّين: المختصر في أخبار البشر، مصور عن الطبعة الأولىٰ، بيروت: دار الكتب العلمية، حوادث سنة (293-هـ)، ومحمد صالح السيّد: أبو جعفر الإسكافيّ وآراؤه الكلامية والفلسفية، الطبعة الأولىٰ، سنة 1998-م، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ص 74، وعَبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة: حياتهم وَآراؤهم، قدم له: محمد جواد مِغنيّة، الطبعة الأولىٰ، سنة 1987-م، ص189.

(1) انظر تفصيلًا في التحذير من النقل عن خصوم المعتزلة وعدم الاعتماد – مباشرة – علىٰ كتابات أرباب المذهب أنفسهم، ما يذكره جمال الدين القاسمي الدمشقي، (1866، 1914-م)، حيث يقول:

«أرى من واجب كل من يؤرخ مذهب قوم، وكل من يناقش فرقة في مذهبها، أن ينقل آراءها عن كتب علمائها الثقات، ويقوم بالعزو إلى مآخذها ومصادرها؛ لتكون النفس في طمأنينة مما يريبها – إذا عُني بهذا الواجب – هذا كله إذا أمكن الظفر بكتبها نفسها وآرائها التي دونها رجالها....

وبالجملة فلابدّ من السند في قبول ما يُعزى إلى تلك الفرقة: فإمّا عن أسفارها، وإمّا عن إمام ثقة أثر عنها...».

جمال الدين القاسمي الدمشقي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، الطبعة الأولىٰ، سنة1399-هـ، بيروت: مؤسسة الرسالة، ص30.

المبحث الرابع –

الحياة العقلية في عصر أبي القاسِم البَـلْخيّ الكَعبيّ المُعتزليّ:

عـاش أبـو القاسـم الكعبـي، فـي الفتـرة مـا بـين سـنة ثـلاث وسـبعين ومئتـين مـن الهجـرة، (886-م)، وسنة تسع وثلثمئـة، (921-م)، وذلـك فـي كنـف الخلافـة العباسـية- فـي عصـرها الثـاني- فيكون قد عاصر من خلفاء هذه الدولة:

المعتمد علىٰ الله، (256-279 – هـ)، والمعتضد بالله، (279 – 289 – هـ)، والمكتفي بالله، (289 – 295 – هـ)، وأخيرًا المقتدر بالله، (295-320-هـ [1]).

وظاهر أن هذه الفترة كانت تفتقر إلىٰ الاستقرار السياسيّ مع ما يفضي إليه من تغيرات في أوضاع الحياة الاجتماعية.

وشهد عصر البلخي صعود المعتزلة وارتفاع منزلتهم عندالمأمون، (198 – 281-هـ)، الذي احتضنهم وقر بهم حتى أمسى مذهب الدولة هو مذهبهم،وظلوا في هذا الازدهار إلىٰ خلافة المتوكل، (232-247-هـ)، الذي نكّل بهم وآذاهم، ومنذ عهده بدأ تحالف القوى المحافظة علىٰ التصدي للاتجاهات العقلية؛ فعمِلوا علىٰ تدمير كتبهم وطمس آثارهم، خصوصًا بعد محنة خلق القرآن التي دامت نحو أربع عشرة سنة، (218-232-هـ).

وسادت في عصر أبي القاسم الكعبي كثيرٌ من التيارات السياسية والدينية والاتجاهات الفكر ية: عَقائد الدهر ية، والديانة المجوسية، والديانة الهندية، وغيرها ...؛ نتيجة للفتوحات الإسلامية وتطور حركة الترجمة؛ مما أدى إلىٰ اتصال المسلمين بالشعوب الأجنبية.

وفي الواقع كان كل من أصحاب هذه التيارات والفرق العقدية، يهدف إلىٰ نشر أفكاره والترويـــج لمذهبه والقضاء علىٰ العقائد المناوئة؛ فنشأ الصراع واستعرت لظاه .

ولا ريب أن التقاء هذه التيارات والعقائد المتباينة، كان له أثره في تكوين فكر أبي القاسم الكعبيّ وتشكيل ثقافته، يظهر ذلك جليًا في جملة آرائه وأنظاره. ومن شأن الوقوف علىٰ تلك العقائد والأفكار التي كان يموج بها عصره أن يؤدي إلىٰ إمكان تلمس شيء من روافد فكر هذا المتكلم

---

(1) انظر تفصيلًا في بعض الحوادث المهمة في خلال هذه الفترة، أبا عليّ، مِسكَويه: كتاب تجارب الأمم، مع نخب شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، تحقيق: هـ. ف، آمذ روز، الطبعة الأو لىٰ، (د.ت)، القاهرة: دار الكتاب الإسلاميّ، حوادث 295-329-هـ.

وفلسفته.

لهذا أعرض – بإيجاز – لأبرز الأفكار والعقائد في القرنين الثالث والرابع – قرني النهضة الإسلامية – وما تثيره من مشكلات كلامية وفلسفية: فأتناول الأفكار التي أشاعها القائلون بالدهر، وأصحاب الِأثنين، وأصحاب الديانة السماوية، وغير السماوية، ...إلخ.

وأوضح من خلال ذلك كله جهاد أبي القاسم الكعبيّ، في مقاومة العقائد المعارضة وردوده علىٰ المخالفين وجواباته لمسائلهم؛ دفاعًا عن المبادئ التي يؤمن بها وانتصارًا لفرقته!

هذا، ومن أبرز العقائد والثقافات في عصر الكعبي ما يلي:

أولاً - عقائد أصحاب الِأثنين.

ثانيًا - عقيدة إنكار النبوة .

ثالثًا - عقيدة التشبيه والتجسيم.

رابعًا - عقيدة البداء.

وذلك علىٰ النحو التالي:

أولاً - عقائد أصحاب الِأثنين:

لقد أشاع الثنوية عقائدهم في عصر أبي القاسم الكعبيّ، وكان لهم مؤلفون وكتاب أدهياء أظهروا الإسلام وأبطنوا الزندقة، من أبرزهم- علىٰ سبيل المثال- ابن طالوت، وأبو شاكر، وابن أخي أبي شاكر، وابن الحر يزي، ونعمان بن أبي العوجاء، وصالح بن عبد القدوس، وسواهم ...، وكانت لهم كتب مُصنفة في نصرة الأثنين ومذاهب أهلها(1) . ويعد ما كتبه محمد بن عبد الله، ابن المقفع، (ت 142 – هـ)، في كتابه المعروف «الدرة اليتيمة في معارضة القرآن (2)» من الوثائق المهمة في نشر هذا المذهب، وأيضًا جهود أبي عيسى الورّاق صاحب كتاب «المقالات» الذي ضمنه الأصول الاعتقادية لهذه الفرق بتنوعاتها المختلفة(3) .

ولقد نجح هؤلاء في عرض كتبهم وتنميقها للناس حتى يقبلوا علىٰ اقتنائها(4) .

ويقصد بأصحاب الِأثنين: أصحاب العقيدة الثنوية وهي إحدى عقائدالمجوسية، وقد صدرت

---

(1) ابن النديم: الفهرست، ص 401.

(2) أبو بكر الباقلّانيّ: إعجاز القرآن، تحقيق: السيّد أحمد صقر، الطبعة الخامسة، القاهرة: دار المعارف، ص31.

(3) الخيّاط: الانتصار والردّ، ص 149، 150، 152، 155.

(4) الجاحظ: كتاب الحيوان، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، سنة 1945م، القاهرة، (29/1).

في الأصل عن فكرة أخلاقية محضة في تفسير الشر والخير في العالم، وأثبتت أصلين اثنين مدبرين قديمين، يقسمان الخير والشر، والنفع والضرر، والصلاح والفساد، يسمى أحدهما النور، والثاني الظلمة، وبالفارسية (يزدان وأهرمن)، ولهم في ذلك تفصيل ومذاهب، ومسائلهم - بوجه عام – تدور علىٰ قاعدتين: بيان سبب امتزاج النور بالظلمة، وسبب خلاص النور من الظلمة، وجعلوا مبدأ الخلاص معادًا(1).

لقد واجه المعتزلة العقائد الفارسية، وعمِلوا علىٰ صدها وإبطالها، منهم:

واصل بن عطاء الذي وضع كتاب «الألف مسألة في الرد علىٰ المانوية»(2)، وأبو الهُذيل العلّاف في كتابه «ميلاس»، وهذا رجل مجوسي ناظره أبو الهذيل وقطعه؛ فأسلم بعدها(3)، وأبو إسحـٰق النَّظَّام في كتابه «لرد علىٰ أصحاب الإِثنين»(4)، كما صنف أبو بكر الأصم كتابًا «في الرد علىٰ المجوس»(5) وأيضا أبو موسى المردار كتب في الرد علىٰ الأحبار والمجوس في العدل والتجوير(6)... .

واقتفى الكِنديّ – من فلاسفة الإسلام – أثر المعتزلة في تعقب هذه المذاهب والرد عليها، فوضع- في هذا الشأن – رسائل في الردّ علىٰ المانوية وفي الردّ علىٰ الثنوية، وفي نقض مسائل الملحدين(7).

---

(1) الشهرستاني: الملل، م(1)، (2/72-73). وانظر تفصيلًا: الخيّاط: الانتصار، ص6، 17، 31-34، 38، 43-45، 48-49، وفخر الدين الرازيّ: اعتقادات فِرق المسلمين والمشركين، ومعه كتاب المرشد الأمين، إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف: طه عبد الرؤوف سعد، ومصطفى الهواري، الطبعة الأولىٰ، سنة 1978م، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ص138، وابن النديم: الفهرست، طبعة: فلوجل، (د.ت)، القاهرة، ص327، وعليّ سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الطبعة السابعة، سنة 1999م، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، (1/190-191)، ومحمد عليّ أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، سنة 2000م، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص64، 65.

(2) ابن المرتضىٰ: المنية والأمل، ص21.

(3) ابن خلكان: وفيات الأعيان، (1/407).

(4) ابن النديم: الفهرست، ص206.

(5) ابن النديم: نفس المصدر، ص 214.

(6) ابن النديم: الفهرست، ص207.

(7) د. أحمد عبد الباقي: معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري، الطبعة الأولىٰ، سنة 1991 – م، بيروت: مركز الوحدة العربية، ص87.

ثانيًا - عقيدة إنكار نبوة محمد ﷺ:

لقد أنكر اليهود والنصارى وأهل الدهر وسواهم ... نبوة محمد ﷺ، ونسبوه إلىٰ قول الكذب، وقالوا ببطلان الشرعة التي جاء بها، واحتوى القرآن علىٰ العديد من أقوالهم في هذا، وراح البراهمة يسوقون الحجج العقلية لإثبات هذه العقيدة؛ ابتغاء إشاعتها في المسلمين، وقد عرض ابن الريوندي في كتابه «الزمردة» طائفة منها؛ حيث يقول:

«إن البراهمة يقولون: إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله -سبحانه- علىٰ خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه؛ ومن أجله صح الأمر والنهي، والترغيب والترهيب: فإن كان الرسول يأتي مؤكدًا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر؛ فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته؛ إذ قد غنينا بما في العقل عنه؛ والإرسال علىٰ هذا الوجه خطأ؛ وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر؛ فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته» (1).

ونهض المعتزلة والمتكلمون بالردّ علىٰ أصحاب هذه العقيدة مبينين: أهمية النبوة في هداية الإنسان، وأن العقل وحده لا يُغني عنها شيئًا، واهتم المعتزلة اهتمامًا خاصًا بالرد علىٰ البراهمة؛ فصنف أبو بكر الأصم كتابًا بعنوان «الحجة والرسل» (2)، كما كتب أبو عثمان الجاحظ كتابًا في الاحتجاج للنبوة وفي نصرة الرسالة (3)، ووضع ضرار بن عمرو كتابًا عنوانه «إثبات الرسل» (4).

ثالثًا _ عقيدة التشبيه والتجسيم:

ذاعت هذه العقيدة في عصر أبي القاسم البلخيّ، ولعلّ من أبرز المصادر التي خرجت منها: ما احتواه السمع من نصوص كثيرة تضيف إلى الله صفات المخلوقين نحو: آيات الوجه، والعين، واليد، والاستواء، والمعية، والخلة (5)، وغيرها ...، فمن أجرى هذه النصوص علىٰ ظاهرها شبهه تعالىٰ بعباده؛ وذلك للاتحاد في الصفة.

ومن المصادر – أيضًا – التي خرجت منها هذه العقيدة: الديانة اليهودية التي فاضت بصور

---

(1) مؤيد الدّين الشيرازي: المجالس المؤيدية، مع كتاب من تاريخ الإلحاد في الإسلام، تأليف وترجمة: عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، سنة 1993 – م، القاهرة: دار سيناء للنشر، ص119.

(2) ابن النديم: الفِهرست، ص 214.

(3) انظر الخياط: الانتصار، ص22، 155، وكذلك ابن النديم: الفهرست، ص211.

(4) ابن النديم: الفهرست، ص215.

(5) انظر : الإنسان: 9، طه: 39، المائدة: 64، طه: 3، المجادلة: 7، النساء: 125.

التشبيه والتجسيم، وطغى ذلك علىٰ كتابهم المقدس كقولهم: بالصورة، والمشافهة، والتكلم جهرًا، والنزول عند طور سيناء انتقالًا[1] ... إلخ، وكذلك الشأن في الديانة النصرانية في قولها: بتدرع اللاهوت في الناسوت، وممازجة الكلمة جسد السيد المسيح – عليه السلام – ممازجة اللبن الماء، والأقانيم الثلاثة ... إلخ[2]، وغيرها من المصادر[3] ....

وأشاع ذوو التشبيه والتجسيم عقيدتهم في أوساط المسلمين؛ فتأثروا بها، منهم: الرافضة، ويعرض الخيّاط ذلك فيقول:

«وأما جملة قول الرافضة فهو أن : الله – عزَّ وَجَلَ – ذو قد وصورة وحد، يتحرك ويسكن، ويدنو ويبعد، ويخف ويثقل»[4]، كما يؤكد في موطن آخر أن:

«... الرافضة غلت في إمامها وأفرطت في وصفه - علىٰ حسب غلو النصارى في المسيح، عليه السلام – بعضهم زعم: أنه إلـــٰه، وبعضهم زعم: أنه الواسطة بين الله[5] خلقه»[6].

وكذلك دانت الكرّامية بعقيدة التشبيه والتجسيم، وخلعت على الله صفات المخلوق؛ فيقول أبو عبد الله بن كرّام، (ت 255-هـ): إن معبوده جسم له حد ونهاية من تحته، ويذكر في خطبة كتابه المعروف بكتاب «عذاب القبر» :«إن الله – تعالىٰ – أحدي الذات، أحدي الجوهر»[7].

---

(1) الشهرستاني: الملل، م(1)، (2/50-51)، م(1)، (1/141)، وانظر – كذلك – تفصيلًا: سهير محمد مختار: التجسيم عند المسلمين(مذهب الكرّامية)، ص107-114.

(2) الشهرستاني : الملل، م(1)، (2/60).

(3) انظر في مصادر التشبيه والتجسيم عند المسلمين، سهير محمد مختار: التجسيم عند المسلمين، ص107 – 142، وانظر تفصيلًا في صور التشبيه والتجسيم عند النصارى، القاضي عبد الجّبار: المُغني في أبواب التوحيد والعدل، (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق: محمد محمود الخضري، ومراجعة: إبراهيم مدكور، وإشراف: طه حُسين، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ص81، والجاحِظ: رسالة في الرد على النصارى، في ضمن ثلاث رسائل، نشرها: يوشع فينكل، الطبعة الثانية، سنة 1382-هـ، القاهرة: المكتبة السلفية.

(4) الخياط: الانتصار، ص5-6، وانظر – كذلك- ص114، 148 من نفس المصدر، ومقدمة المحقق: ص53، وقارن الأشعري: المقالات، (1/106-110)، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص225 – 230، والرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص57.

(5) وتصويب الجملة: بين الله وبين خلقه، الباحث.

(6) الخيّاط: الانتصار، ص162، وانظر– كذلك – أبا حاتم الرازيّ، (ت322-هـ)، : كتاب الزينة، تحقيق: عبد الله سلوم السامرائي، ملحق بكتاب الغلو والفرق الغالية، في الحضارة الإسلامية، تأليف: المحقق نفسه، سنة 1392-هـ، الجمهورية العراقية: وَزارة الإعلام، ص271.

(7) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص216، وسهير محمد مختار: التجسيم عند المسلمين، (مذهب الكرّامية)، ص112. وأيضًا تضمنت الإسرائيليات التي شاعت في كتب تفسير القرآن: صورًا شتى من التشبيه

رابعًا- عقيدة البداء:

أشاع هذه العقيدة الجهمية[1]، والرافضة[2]، وأقوام من الكرّامية[3]، وغيرهم ....

ويراد بالبداء: حدوث العلم الإلهـي، فهو – تعالىٰ- لا يعلم الأحداث والأشياء قبل كونها، ويوضح الخياط هذا قائلًا: «إخباره تعالىٰ أنه يفعل الأمر ثم يبدو له فلا يفعله»[4].

وقد يشتبه البداء بالنسخ، وأشار إلىٰ ذلك الخياط؛ حيث حاول ابن الريوندي أن يموه بينهما؛ نظرًا لإقرار المعتزلة بالنسخ؛ توطئة لإلزامهم بالبداء[5].

وفيصل التفرقة بينهما هو: أن الله عندما ينسخ شريعة أو حكمًا فيها، فإنه يكشف لنا بهذا النسخ عن شيء مما في علمه السابق؛ ومن ثم يعتبر النسخ نوعًا من البيان.

هذا، ومن العقائد التي سادت في العصر : عقيدة تناسخ الأرواح التي هي – فيما يذكر أبو الريحان البيروني، (ت 440-هـ، 1048-م)، - عَلَم النِحلة الهندية[6].

والتجسيم. انظر-في هذا-ابن خَلدون: مُقدمة ابن خلدون، سنة 1420-هـ، القاهرة: دار الكتاب المصري، (21-20/1).

(1) الخياط : الانتصار، ص126.

(2) نفس المصدر: ص 127.

(3) سهير محمد مختار: التجسيم عند المسلمين، ص 216.

(4) الخياط: الانتصار، ص6، وانظر كذلك: ص127 من نفس المصدر.

وانظر تفصيلًا:

القاضي عبد الجّبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، (إعجاز القرآن)، تحقيق: أمين الخولي، الطبعة الأولى، (د.ت)، القاهرة: وَزارة الثقافة والإرشاد، ص59، 60، والشهرستاني: الملل، م(1)، (148/1، 160)، والملطِي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، قدم له وعلق عليه: محمد زاهد الكوثري، سنة 1993-م، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ص19. وقارن، النوبختي: فرق الشيعة، صححه وعلق عليه: السيد محمد صادق بحر العلوم، (د.ت)، النجف: المكتبة المرتضوية.

(5) الخياط: الانتصار، ص 127، وانظر تفصيلًا: نفس المصدر، ص6، 115، 119، 60، 108-109، 117، 126-130.

(6) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، صُحح عن النسخة القديمة، المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس، الطبعة الأولىٰ، سنة 1958-م، حيدر آباد الدكن: مطبعة مجلس المعارف العثمانية، ص39-40.

ومن العقائد التي أذاعها الرافضة في العصر الذي ندرسه: عقيدة الجبر[1]، وإمامة آل البيت[2]، ورجعة الإمام[3].

---

(1) انظر الخياط: الانتصار، ص6.

(2) انظر تفصيلًا: الخياط: الانتصار، ص6، 164، 105، 106، وابن المطهر الحلي: منهاج الكرامة، نشر مع مقدمة كتاب منهاج السنة النبوية، في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبعة سنة 1406-هـ، (100/1).

(3) انظر تفصيلًا: الخياط: الانتصار، ص6، 132، 30-133، والأشعري: المقالات، (92/1).

المبحث الخامس –

تلامذته :

كان أبو القاسم، البلْخِي، الكعبيّ، عالـمًا مفضالًا وشيخًا كبيرًا، نسيج وحده، خلف له تلامذة نجباء وأبناء صالحين، جعلوا ينقلون المعارف والعلوم التي تلقوها علىٰ يديه الكر يـمتين وينثرون لآلئ وصفه بين الناس ويتواصون علىٰ شمائله وخِلاله الجياد!

هم يكوِّنون – في تاريـخ الفرق – ما عُرف باسم الطائفة الكعبيّة[(1)].

و علىٰ قدر ما توفره المصادر من مواد متاحة، في هذا الشأن فمن هؤلاء، من يلي:

أبو الطيب، إبرٰهيم بن محمدبن شهاب، العطار، (ت 351-هـ، 962-م[(2)])، وأبو الحسن، عليّ ابن محمد، الخشابيّ، البلخيّ[(3)]، وأبو الحُسين الأحدب، (ت ؟)، الذي يروي الحاكم أبو السعد، الجُشَميّ، المعتزليّ، (413-هـ، 1022-م، ت494-هـ، 1100-م)،: أنه من أصحاب أبي القاسم، وأنه متكلم حاذق يتعصب لشيخه، وله كتب ومناظرات، وكثيرًا ما يسلك مذاهب ضعيفة، ور بما يضيفها إلىٰ أبي القاسم! وأصحابه ينكرون عليه ذلك، وعدّه الحاكم من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة[(4)].

---

(1) البغداديّ: الفرق بين الفِرق: ص165، المصدر السابق، وأبو المظفّر الإسْفَرايني: التبصير في الدين، ص84، وابن خَلّكَان: وفيات الأعيان، (45/3)، وأبو المعالي الغَزيّ: دِيوان الإسلام، (4/70-71)، وابن حجَر العسقلانيّ: لسان الميزان، (308/3)، والدّاوودِيّ: طبقات المفسرين، (229/1).

(2) وذكر ابن النديم أنهُ تُوُفِّيَ بعد الخمسين والثلثمئة عن سن عالية، وله العديد من الكتب، مثل: كتاب مجالس الفقهاء ومناظراتهم، وكتاب مسائل المجموعة.

انظر ابن النديم: كتاب الفهرست، ص221، والقاضي عبد الجبّار: فضل الاعتزال، ص300، والخطيب البغداديّ: تاريخ مدينة السلام، (7/104-105).

(3) صلاح الدين، الصّفَديّ: كتاب الوافي بالوفَيَات، تحقيق: دوُروتيَا كرافُولسْكيّ، الطبعة الثانية، سنة 1991-م، ألمانيا-شتوتغَارت: دار فرانز شتايز للنشر، جمعية المستشرقين الألمانية، (26/17).

(4) الحاكم الجشمي: الطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرْح العُيُون، في ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص379، المصدر السابق.

المبحث السادس –

مصنفاته، وكتب الردود عليه:

الفرع الأول - مُصنفاته:

أنشأ أبو القاسم الكعبيّ بيَرَاعه ودبــج بيمينه العديد من التآليف في علم الكلام. يقول أبو الفرج بن الجوزيّ، (ت 592-هـ، 1195-م)، في وصفها: «... صنّف في الكلام كتبًا كثيرة ... [1]»، كما كتب في تفسير القرآن الكريم وتأويلاته، وفي مجال الحديث النبويّ وعلومه، وفي اللغة وموضوعاتها.

ويا للأسف! فقد تفرقت كتبه أباديد علىٰ مر الأيام والعهود فلم يبق الدهر منها في مجال علم الكلام ومباحثه- حتى يوم الناس هذا – سوى باب ذكر المعتزلة من سفره مقالات المسلمين، لا نقضي منه وطرًا إلّا كإلمامة الطُغرائيّ بالجُزْع، تلك التي تمناها لنفسه؛ لتنقع غلته وتشفي علته ولتثلج فؤاده.

وفيما يلي محاولة لإعداد ثبت واف بمصنفاته، استخرجته من أعطاف مصادر التراث الإسلامي، في حقول معرفية مختلفة، أعقبه ببيان الكتب التي أُلفت من أجل الرد على أبي القاسم الكعبي، وذلك على حسب ما تمدنا المصادر من مواد.

أولًا _ في مجال القرآن الكريم وعلومه:

ينص ابن النديم، (ت 380-هـ، 990 -م [2])، وشمس الدّين الذهبيّ، (ت 748-هـ، 1347-م [3])، وابن المرتضىٰ، (ت 840-هـ، 1436-م [4])، وشمس الدّين الدّاووُديّ، (ت 945 – هـ، 1538-م [5])، وتقيّ الدّين ابن الغِزيّ، (ت1005-هـ، 1596 -م [6])،-أن: أبا القاسم كتب في هذا المجال كتابين:

أ- التفسير الكبير للقرآن:

---

(1) ابن الجوزيّ: المنتظم، (301/13)، المصدر السابق.

(2) ابن النديم: الفِهرست، ص219.

(3) الذهبيّ: سير أعلام النبلاء، (313/14).

(4) ابن المرتضىٰ: طبقات المعتزلة، ص88.

(5) الداوودي: طبقات المفسرين، ص (230/1).

(6) ابن الغِزي: الطبقات السنية، (156/4).

ويصفه ابن الغِزي: بأنه في اثني عشر مجلدًا، علىٰ رسم لم يسبق إليه [1]!

ب - متشابه القرآن[2]:

ويدور موضوعه : حول قضايا المتشابه والمحكم من آيات القرآن الكريم، وقد اختلفت الفرق فيما يكون محكمًا أو متشابهًا من الآيات، كل حزب يستند إلىٰ المقياس الذي يحقق أغراضه، ويورد فخر الدين الرازيّ، (ت 604-هـ، 1207-م)، أمثلة علىٰ ذلك منها: أن المعتزلة رأت في قوله تعالىٰ: **(فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)**[3]، آية محكمة، وأن قوله تعالىٰ: **(وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)**[4]، آية متشابهة، في حين رأى أهل السلف أن الآية الثانية هي المحكمة والأولى المتشابهة[5].

ج - تأويل الأدلة:

أشار إليه ابن عساكر الدمشقي، (ت571-هـ)، نقلًا عن كتاب العمد لأبي الحَسن الأشعريّ[6].

ثانيًا- في مجال الحديث النبويّ الشريف وعلومه:

أ- قبول الأخبار ومعرفة الرجال[7].

والكتاب جاء نقضًا على كتاب شيخه أبي الحسين الخيّاط «الردّ علىٰ من أثبت خبر الواحد»[8]، حيث يقول أبو القاسم في مستهله:

---

(1) ابن الغِزي: المصدر نفسه.

(2) فؤاد سيد: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، (مقدمة التحقيق)، ص52، والمصادر التي أشار إليها.

(3) الكهف: 29.

(4) التكوير: 29.

(5) الرازيّ: التفسير الكبير، تحقيق: عبد الرحمن محمد، سنة 1357-هـ، القاهرة، (395/2).

(6) ابن عساكر:تبيين كذب المُفتري، فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، الطبعة الأولىٰ، سنة 1347-هـ، دمشق: دار الفكر، ص130.

(7) أبو القاسم البلخيّ، الكعبيّ: قبول الأخبار ومعرفة الرجال، (مخطوط)، القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (14- مصطلح حديث).

(8) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص180، وابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، (9/4).

«...، فإني لـمّا عارضت شيخنا أبا الحسين الخيّاط – رضي الله عنه – في كتابه الذي طعن به علىٰ خبر الواحد؛ فعلت كتابي هذا ...» [1].

ويدور موضوعه حول: صحة الاحتجاج بـخبر الواحد أو بأحاديث الآحاد – كما يُسمّى أيضا – والردّ علىٰ من أبطل العمل بها.

وسنة الآحاد هي: ما رواه عن رسول الله - ﷺ - واحد، أو اثنان، أو جمع، لا يبلغ حد التواتر، وكذلك في عصر التابعين، وعصر تابعي التابعين [2].

كما يبحث أبو القاسم فيه في سند الرجال جرحًا وتعديلًا [3].

ب - تحفة الوزراء:

نص عليه صلاح الدّين، الصّفديّ، (ت 764 – هـ، 1362-م [4])، وثمَّ شك في صحة نسبته إلىٰ أبي القاسم [5]، فيحتمل أن يكون لعالم متأخر من علماء الحديث، التبس اسمه باسم البلخيّ؟

والكتاب مخطوط، (آيا صوفيا – رقم 2855).

ج _ كتاب الـمُسند:

انفرد بذكره الجنداري في فِهرست شرح الأزهار [6].

ثالثًا - مصنفاته في مجال علم الكلام والفلسفة:

---

(1) البلخي: المخطوط نفسه، ورقة 1.

(2) زكي الدّين شعبان: أصول الفقه الإسلاميّ، (د.ت)، القاهرة: دار نافع للطباعة والنشر، وأبو الحسين البصري، المعتزليّ: المعتمد في أصول الفقه، ضبط: محمد حميد الله، ومحمد بكر، وحسن حنفي، الطبعة الأولى، سنة 1964-م، دمشق: المعهد العلميّ الفرنسي للدراسات العربية، (551-546/2)، وأبو إسحـق الشيرازيّ: التبصرة في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، سنة 1400-هـ، الكويت: دار الفكر، ص313.

(3) الكعبيّ: المخطوط نفسه، ورقة (1).

(4) الصّفديّ: كتاب الوافي بالوفيَات، (27/17)، المصدر السابق.

(5) كارل بروكلمان: تاريخُ الأدَب العربيِّ، نقله إلىٰ العربية: عبد الحليم النجّار، والسيد يعقوب بكر، ورمضان عبد التوّاب، وإشراف: محمود فهمي حجازي، سنة 1993-م، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القسم الثاني، 3-4، ص425، والمصادر التي أشار إليها.

(6) فؤاد سيّد: فضل الاعتزال، ص44، والمصادر التي أشار إليها.

صنّف أبو القاسم الكعبيّ العديد من المؤلفات في الكلام والفلسفة؛ يبسط فيها: عقيدة المعتزلة ومذهبه الكلامي الفلسفيّ، منتصرًا لما يعتقده من أفكار وآراء، ورادًا علىٰ معارضيه.

وهي علىٰ التفصيل التالي:

أ- المقالات، وعيون المسائل والجوابات:

والكتاب – فيما يقول ابن النديم، (ت 380-هـ)، وينقل عنه شمس الدّين الدّاوُوديّ، (ت945-هـ)، – كان اسمه: «المقالات»، ثم أضاف إليه الكعبي: عيون المسائل والجوابات؛ فأصبح الكتاب يعرف بـ «المقالات، وعيون المسائل والجوابات[1]».

وفي عام 1952-م اكتشف الأستاذ فؤاد سيد قسمًا من كتاب المقالات، وذكر : أن عنوان هذا الكتاب هو مقالات الإسلاميين؛ معتمدًا علىٰ ما جاء في صدر المخطوط!

لكنني أرجح أن العنوان الصحيح للكتاب هو: مقالات المسلمين، فالنسب إلىٰ الإسلام في (الإسلاميين) ربما ظهر في عصور متأخرة.

والقسم الذي حاز عليه الأستاذ فؤاد سيد هو: باب ذكر المعتزلة من المقالات، يتناول الكعبي فيه – بوجه عام – الجانب التاريخي من المعتزلة. وفي عام 1974-م قام بنشره في ضمن الكتاب الذي وسمه بفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، وصدر في تونس عن الدار التونسية للنشر.

وقد ذكر الأستاذ فؤاد سزكين في تاريخ التراث العربيّ: أنه عُثر علىٰ كتاب المقالات لأبي القاسِم، البَلْخِيّ، الكَعبيّ، المُعتزليّ،وأن نسخة منه – الآن – بيد الباحث (كوينز -Kuentz) [2]!

ونص الكعبيّ -في استهلال كتابه السالف الذكر –أنه: ابتدأ تأليفه في سنة نيف وتسعين ومئتين من الهجرة، وذكر -كذلك- أنه: اعتمد فيه علىٰ أقوال شيخه أبي الحسين الخيّاط المعتزليّ، سواء بالمشافهة، أم ما كتب به إليه[3]، وهذا – لعَمْري- لون من اللطف والرقة الذي يكون من التلميذ نحو معلمه!

وقد انتفع القاضي عبد الجبّار بن أحمد المعتزلي؛ من كتاب المقالات؛ في كتابه طبقات

---

(1) ابن النديم: الفهرست، 219، والدّاوُوي: طبقات المفسرين، (230/1).

(2) فؤاد سزكين: تاريخ التراث العربيّ- العقائد والتصوف- نقله إلىٰ العربية: محمود فهمي حجازي، وراجعه: عرفة مصطفى، وسعيد عبد الرحيم، الطبعة الثانية، سنة 1983-م، إيران- قُم: مكتبة آية الله المرعشيّ، النجفيّ، (1)، (78/77/4).

(3) فؤاد سيد: فضل الاعتزال، ص27، 55.

المعتزلة؛ حيث نقل منه ابتداء من الطبقة الرابعة حتىٰ الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة، كما انتفع منه- أيضًا- ابن المرتضىٰ، (ت840-هـ)، فائدة كبيرة في كتابه المُنية والأمل.

وقام القاضي عبد الجبّار بشرح كتاب المقالات للكعبيّ[1].

أما في خصوص كتاب عيون المسائل والجوابات المضموم إلىٰ المقالات، فيصفه تقي الدين الغزيّ: أنه مكون من تسع مجلدات[2].

ويغلب على ظني أن موضوعات عيون المسائل تدور حول مسائل اللطيف، علىٰ نحو ما جاء تفصيل ذلك في أثناء بحثي في تصور أبي القاسم لمشكلة العالم الطبيعي.

ب - في التوحيد، الأصل الأول-العالم الطبيعي:

1- كتاب فيما خالف فيه أصحابه في الجوهر[3].

2- أوائل الأدلة في أصول الدين:

نص عليه ابن شاكر الكُتُبيّ في «عيون التواريخ[4]»، وابن الغِزي[5].

3- كتاب في القول في الطاعة وقلب الأعراض[6].

ج _ في التوحيد – العلم الإلـٰهي، وفي العدل – الأصل الثاني:

1- الانتقاد في العلوم الإلـٰهية، علىٰ محمد بن زكرياء[7]:

وهو: أبو بكر، محمد بن زكريّا، الرازيّ، (الطبيب)، (251-هـ، 865-م، ت311-هـ، 923 -م).

ويبدو غالبًا أن الكتاب المنقوض هو كتاب العلم الإلـٰهيّ.

2- كتاب كيفية الاستدلال بالشاهد علىٰ الغائب[8].

---

(1) ابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة، (11/1)، المصدر السابق، وعبد الكريم عثمان: قاضي القضاة، عبد الجبّار بن أحمد الهمذاني، الطبعة الأولىٰ، (د.ت)، بيروت: الدار العربية، ص68.

(2) ابن الغزيّ: الطبقات السنية، (156/4).

(3) فؤاد سيّد: فضل الاعتزال، ص52، والمصادر التي أشار إليها.

(4) فؤاد سيد: فضل الاعتزال، ص49.

(5) ابن الغِزيّ: الطبقات السَنية، ص(156/4)، وانظر عمر رضا كحّالة: معجم المؤلفين، تراجم مصنفيّ الكتب العربية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (31/5).

(6) فؤاد سيد: المرجع السابق، ص52.

(7) ابن الغِزيّ: المصدر السابق، الموضع نفسه.

(8) ابن النديم: الفهرست، ص219، والذهبي: سير أعلام النبلاء، (313/14)، المصدر السابق.

3- كتاب الكتاب الثاني، علىٰ أبي عليّ في الجنة[1]:

وصاحب الكتاب المنقوض هو: أبو عليّ، الجُبّائيّ، المعتزليّ، من الفرع البصري، (235-هـ، 849-م، ت 303-هـ، 915-م).

4- نقض كتاب أبي عليّ الجُبائيّ في الإرادة[2].

5- في التولّد، وأفعال الطباع[3]:

يردّ فيه علىٰ ابن الرِّيونْديّ، الملحد، أبي الحسين، أحمد بن يحيى، (245-هـ، 859-م، ت298-هـ، 910-م).

- في العدل الإلـٰـهي:

1- كتاب النهاية في الأصلح، علىٰ أبي عليّ، (أي: الجُبائيّ) [4].

2- تأييد مسائل أبي الهُذيل العلّاف في الجبر[5].

3- نقض النقض علىٰ المجبرة[6].

د- في سائر أصول المعتزلة الخمسة:

1- السنة والجماعة[7].

2- الأسماء والأحكام[8].

3- رد وعيد الفساق[9].

4- المسترشد في الإمامة[10].

5- مسائل الخجندي فيما خالف فيه أبا عليّ، (أي: الجُبّائيّ) [11].

---

(1) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(2) ابن الغِزيّ: الطبقات السنية، (156/4)

(3) فؤاد سيّد: فضل الاعتزال، ص47.

(4) ابن النديم: الموضع نفسه.

(5) ابن النديم: الفهرست، ص219، وابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، (308/3)، المصدر السابق.

(6) ابن الغِزيّ: المصدر السابق، الموضع نفسه.

(7) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(8) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(9) أبو منصور الماتريدي: كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، ومحمد آروتشي، الطبعة الأولىٰ، سنة 2003-م، أنقرة: وقف ديانة تركيا، ص32.

(10) ابن الغِزيّ: المصدر نفسه.

(11) الفهرست، الموضع نفسه.

6- المضاهاة علىٰ محمد بن عيسىٰ، الملقب ببرغوث[1].

7- الكلام في الأمة علىٰ ابن قبة[2].

س- في الجدل وأفانينه:

1- الجدل، وآداب أهله، وتصحيح عِلله[3].

2- تجديد الجدل[4].

3- أدب الجدل[5].

4- إصلاح غلط ابن الرِّيَوْندي في الجدل[6]:

ومن المحتمل أن يكون من موضوعات هذا الكتاب: الرد علىٰ ابن الرِّيَوْندي[7]، في كلامه علىٰ كلام أبي عثمان الجاحِظ، في أن القرآن سليم من الز يادة والنقصان.

5- المجالس الكبير.

6- المجالس الصغير[8].

رابعًا- مصنفاته في مجال اللغة وعلومها :

1- في العَروض:

نص عليه الحافظ ابن حَجَر العَسقلاني، (ت 852-هـ)، نقلًا عن جعفر المستغفِري. وموضوعه يدور حول انتقاده للخليل بن أحمد[9].

2- نقض كتاب الخليل، علىٰ برغوث[10]، (محمد بن عيسىٰ).

خامسًا- مصنفاته في مجال التاريـــخ :

---

(1) فؤاد سيد: فضل الاعتزال، ص54.

(2) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(3) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(4) ابن الغِزيّ: الطبقات، (156/4).

(5) المصدر السابق.

(6) ابن عساكر الدمشقي: تبيين كذب المفتري، فيما نُسب إلىٰ الإمام أبي الحسن الأشعري، ص131، المصدر السابق.

(7) القاضي عبد الجبّار: تثبيتُ دلائل النُّبّوة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، (د.ت)، بيروت: الدار العربية، (548/2).

(8) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(9) العسقلاني: لسان الميزان، (308/3).

(10) الدّاووُديّ: طبقات المفسرين، (230/1).

1- تاريــخ بَلْخ[1].

2- محاسن خُراسان[2].

3- مفاخر آل طاهِر[3].

سادسًا- مصنفاته في مجال الأدب:

1- الرد علىٰ متنبئ خُراسان[4].

2- الغرر والنوادر[5].

الفرع الثاني- كتب الردود على أبي القاسم، البَلخِي، الكَعبي، المُعتزلي:

1- ردود أبي الحسن الأشعري، (260-هـ، 873-م، ت330-هـ، 941-م):

أ- النقض علىٰ البلخي والجُبّائي فيما حرّفا من تأويل القرآن.

ب- نقض تأويل الأدلة في أصول المعتزلة.

ج _ النقض علىٰ البلخيّ في الجدل[6].

2 - ردود أبي منصور الماتُر يدي، (ت 333-هـ، 944-م):

أ- رد أوائل الأدلة للكعبيّ.

ب- رد وعيد الفسّاق للكعبي.

ج _ رد تهذيب الجدل للكعبيّ[7].

3- ردود محمد بن زكر يّا، الرازيّ، (الطبيب)، (ت 311-هـ):

أ- كتاب الردّ علىٰ أبي القاسم البلخيّ، في نقضه المقالة الثانية من العلم الإلــــٰـهيّ.

ب- كتاب الرد علىٰ أبي القاسم البلخي، في الز يادة علىٰ جوابه، و علىٰ جواب هذا الجواب.

---

(1) فؤاد سيد: فضل الاعتزال، ص50، والمصادر التي أشار إليها.

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون، عن أسامي الكتب والفنون، سنة 1990-م، بيروت: دار الفكر، (444/5).

(3) المصدر نفسه، وخير الدّين الزركليّ: الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء، من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة الخامسة عشرة، سنة 2002-م، بيروت: دار العلم للملايين، (66/4).

(4) الذهبي: سير أعلام النبلاء، (313/14).

(5) ابن شاكر الكُتُبي: عيون التواريخ. فؤاد سيد: فضل الاعتزال، ص48.

(6) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري. عبد الستار عز الدّين الراوي: ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد، الطبعة الثانية، سنة 1986-م، بغداد: وزارة الثقافة والإعلام، ص194.

(7) الماتُريديّ: كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، ومحمد آروتشي، ص32، المصدر السابق.

ج _ كتاب نقض النقض، علىٰ البلخي، في العلم الإلــٰـهي[1].

4- ردّ أبي عبد الله، محمد بن عمر، الصَيمري، (315-هـ،927-م[2]):

نقض كتاب النهاية في الأصلح، علىٰ أبي عليّ الجُبّائيّ[3].

5- ردّ القاضي عبد الجبّار بن أحمد، المعتز ليّ، (ت 415-هـ):

كتاب المسائل الواردة علىٰ أبي القاسم[4].

---

(1) عبد الستار الراويّ: ثورة العقل، والمصادر التي أشار إليها، ص194، المرجع السابق.

(2) وهو من الطبقة التاسعة، وله العديد من المؤلفات، منها:

كتاب المسائل والجوابات، ونقض كتاب ابن الريوندي في الطبائع، ... إلخ، وكان أستاذ أبي بكر بن الأخشيد، وأبي عمران، موسىٰ بن رباح، وأبي عمر، أحمد بن محمد، وأخذ عنه الشيخ أبو سعيد السيرافي، علم الكلام.

هذا، ويرجع لقبه (الصيمري): إمّا إلىٰ نهر الصيمر، في البصرة، وإمّا إلى البلدة التي تقع بين ديار الجبل وبين خوزستان.

ابن النديم: الفهرست، ص219، وابن المرتضى: طبقات المعتزلة، ص96، وشاكر بن محمد، الكتبي: فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، (د.ت)، بيروت: دار صادر، (353/1)، وجلال الدين السيوطي: لب الألباب في تحرير الأنساب، ويليه مختصر فتح رب الأرباب، بما أُهمل في لب الألباب، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، سنة 1411-هـ، بيروت: دار الكتب العلمية، (77/2)، وابن الأثير، الجزري، عز الدين: اللباب في تهذيب الأنساب، سنة 1400-هـ، بيروت: دار صادر، (180/2).

(3) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(4) القاضي عبد الجبّار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص368، المصدر السابق.

المبحث السابع -

وفاتـــه:

ذكر أبو العباس، بن خلّكَان،(ت 681-هـ، 1282-م)، أنه: في مستهل شعبان سنة سبع عشرة وثلثمئة تُوُفِّي أبو القاسم البلخيّ[1]. وهذا ما ذكره – أيضًا – شمس الدّين، ابن الغَزيّ، (ت 1167-هـ، 1753-م[2])، بدون تحديد الشهر.

في حين ذكر أبو بكر، الخطيب البغدادي، (ت463-هـ، 1070-م)، أنه: في أول شعبان سنة تسع عشرة وثلثمئة مات أبو القاسم[3]، وهذا ما سيذكره أغلب المترجمين، معينين الشهر: أبو الفرج، ابن الجوزيّ، (ت 597-هـ، 1200-م[4])، وابن الأثير، الجَزَريّ، (ت630-هـ، 1232-م[5])، وأبو الفِداء، بن قُطْلُوبُغَا، (ت 879-هـ، 1474-م[6])، وشمس الدين الدّاوُوديّ، (ت 945-هـ،1538-م[7])، وتقيّ الدين الغِزي، (ت1005-هـ،1596-م[8]).

وانفرد ابن حَجَر العَسقلانيّ، (ت 852-هـ،1448-م)، بتعيين جمادى الآخرة، من السنة نفسها، شهرًا لحدوث وفاة أبي القاسم، الكَعبي[9].

واكتفى مترجمون آخرون بذكر السنة:

صلاح الدين، الصّفَديّ، (ت 764-هـ، 1362-م[10])، وابن عماد الحنبليّ، (ت 1089-هـ، 1678-م[11]).

غير إنني أنا أرجح أنه: في تاريخ أول شعبان سنة تسع وثلثمئة من الهجرة انتقل إلىٰ الرفيق الأعلىٰ أبو القاسم، البلخي، الكعبي، المعتزليّ. وأعول-في هذا- علىٰ ما نص عليه ابن النديم، (ت380-

---

(1) ابن خلّكَان: وفَيَات الأعيان: (45/3).

(2) شمس الدين ابن الغَزيّ: ديوان الإسلام، (71/4).

(3) الخطيب البغداديّ: تاريخ مدينة السلام، (26/11).

(4) ابن الجوزي: المنتظم، (302/13).

(5) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، (70/7).

(6) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص178.

(7) الداوودي: طبقات المفسرين، (229/1).

(8) الغزي: الطبقات السَّنيّة، (156/4).

(9) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، (308/3).

(10) الصّفَدي: الوافي بالوفَيَات، (25/17).

(11) ابن عماد: شذرات الذهب، (93/4).

هـ،990م)، في كتابه الفِهرست(1)، الذي ألـّـفه في سنة سبع وسبعين وثلثمئة من الهجرة(2). وذلك لقرب ابن النديم من ناحية الزمان منه؛ كما أنه ذكر تاريـخ الوفاة: يومًا فشهرًا فسنة؛ مما يومىء إلىٰ تدقيقه في التاريخ الذي أورده.

وكانت وفاته في مدينة بَلْخ بإقليم خُراسان، كما يروي الخطيب البغداديّ(3)، وأبو الفرج بن الجوزيّ(4)، وابن قُطْلُوبُغَا(5).

---

(1) ابن النديم: الفهرست، ص219.

(2) المصدر السابق، مقدمة المحقق.

(3) الخطيب البغدادي: تاريخ مدينة السلام، (25/11).

(4) ابن الجوزيّ: المنتظم، (302/13).

(5) ابن قطلوبغا: تاج التراجم، ص178.

- خاتمة الدراسة -

أخرج من دراستي لأبـي القاسِم البَلْخِيّ الكَعبيّ الـمُعتزليّ بـمجموعة من النتائج، لعلّ من أبرزها ما يلـي:

أولًا - التعريف بأبـي القاسم الكعبي، أحد أعيان المعتزلة، الذي يتبوأ مكانًا عاليًا في الاعتزال، وقد أشرق نوره من جديد بعد أن قام الأستاذ فؤاد سيّد – رحمه الله – بنشر قسم من كتابه «مقالات المسلمين» هو باب ذكر المعتزلة، وهو قسم محدود يقتصر على بعض الجوانب من تاريخ المعتزلة وكفى.

تأخذ الدراسة على نفسها مَهمَّة التعريف بذلكم المعتزلـيّ المتقدم الـمُـتَوَفَّى سنة تسع وثلثمئة من الهجرة، فقامت بتحقيق اسمه، وكنيته، ولقبه، وأثبتت – في هذا الصدد – أنه من أصل عربـي صريح، ثم شرعت في محاولة تلمس روافده الفكرية والعقدية، وتعقب آثاره؛ فجاءت محاولة لإعداد أثبات بمصنفاته، وبكتب الردود عليه، مصنفة إياها، ومعرفة بها، ومميزة الصحيح من المنحول على أبـي القاسم.

ثانيًا - توصلت الدراسة إلى جملة من آرائه في العالم الطبيعي؛ حيث كانت له أقوال ومقالات مسهبة في باب الدقيق، ضمها – على التخصيص – كتابه «عيون المسائل والجوابات»، فقامت بتحليل مضمون هذه الآراء ومناقشتها في ضوء القواعد الموضوعة في إطار مذهبه الكلاميّ، وموازنـتها بما عليه آراء أصحاب المذاهب الأخرى، من المعتزلة ومن غيرهم من المتكلمين، ومن فلاسفة الإسلام، وأبانت – في هذا الشأن – عمّا تفرد به الكعبي من آراء وأقوال، وحَرَصت الدراسة على إظهار اهتمام أبـي القاسم بالأصل الأول، وعمله على إخضاع المسائل المختلفة التي يقتضيها البور والنظر لهذا المبدأ.

ثالثًا - تناولت الدراسة البحث في آراء الكعبي في الإلهيات، ابتداء من مبدأ التوحيد؛ فأوضحت موقفه من مشكلة صلة الذات الإلهية بالصفات، وأقسام الصفات الإلهية عنده: صفات الذات وفيها: البحث في نظرية شيئية المعدوم، وصفات الفعل ومن فروعها: البحث في الأصل الثاني وما يترتب عليه من مسائل تتصل بالحرية الإنسانية.

رابعًا - كانت الدراسة تحرص على الكشف عن نزعات التنوير عند أبـي القاسم الكعبي، والمعاني الإنسانية في جملة آرائه، وتـتعقبه في مدى وفائه بالقواعد التي اتخذها شرعة

ومنهاجًا في إطار مذهبه الكلاميّ.

قائمة المصادر والمراجع

في اللغتين العربية والإنجليزية[*]

(*) اعتمدت في التنظيم الببليوغرافي نشرة رابطة علم النفس الأمريكية (A P A).

أولًا- المصادر:

1- المصادر المخطوطة:

- الآمدي، سيف الدين، أبو الحسن، علي بن علي. أبكار الأفكار في أصول الدين. القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (354- علم كلام).
- الكعبي، البلخي، المعتزلي، أبو القاسم، عبد الله بن أحمد. قبول الأخبار ومعرفة الرجال. القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (14-مصطلح حديث).
- الجشمي، الحاكم، أبو السعد. شرح عيون المسائل. القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، ميكروفيلم، (306).
- الرازي، فخر الدين، ابن الخطيب، محمد بن عمر. شرح عيون الحكمة، لابن سينا. القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (3961).
- العطار، محمد صادق بن سليم، الدمشقي. الرافعة للنقاب عن الفرق بين العلل والأسباب. القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (366- حكمة).
- الملاحمي، ركن الدين، محمود بن محمد، الخوارزمي. الفائق في أصول الدين. القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية، رقم (29052- علم كلام).

2- المصادر المطبوعة:

أ-

- الأتابكي، ابن تغري بردي، أبو المحاسن، يوسف. (1932-م). النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة.

- ابن الأثير،عز الدين، الجزري، أبو الحسن، محمد بن عبد الكريم. (1417-هـ). الكامل في التاريخ، تحقيق: القاضي، عبد الله، والدقاق، محمد يوسف. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

- إخوان الصفا، وخلان الوفا. (1928-م). رسائلهم، تحقيق: الزركلي، خير الدين. (الطبعة الأولى). القاهرة: المطبعة العربية.

- الإسفراييني، أبو المظفَّر، طاهر بن محمد. (1983-م). التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: الحوت، كمال يوسف. (الطبعة الأولى). بيروت: مكتبة عالم الكتب.

- الأشعري، أبو الحسن، علي بن إسماعيل. (1419-هـ). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين. (الطبعة الأولى). بيروت: المكتبة العصرية.

- ــــــــــــــــــ. (1419-هـ). ـــــــــ، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين. (الطبعة الأولى). بيروت: المكتبة العصرية.

- ــــــــــــــــــ. (1424-هـ). الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق:عيون، بشير محمد. (الطبعة الخامسة). دمشق:مكتبة دار البيان.

- ــــــــــــــــــ. (1952-م). كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح: اليسوعي، الأب، ريتشرد مكارثي. (الطبعة الأولى). بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

- ابن أبي أصيبعة، موفق الدين، الخزرجي. (د. ت). عيون الأنباء في طبقات

الأطباء، شرح وتحقيق: رضا، نزار. بيروت: دار مكتبة الحياة.

- الإمام القاسم، محمد بن علي. (1980م). الأساس في عقائد الأكياس، تحقيق: نادر، ألبير نصري. (الطبعة الأولى)⇦. بيروت.

- الإمام، يحيى⇦ بن الحسين. (د.ت). الرد على⇦ المجبرة القدرية، في ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: عمارة، محمد. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الهلال.

- الآمدي، سيف الدين، أبو الحسن، علي بن علي. (1391- هـ). غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: عبد اللطيف، حسن محمود.(الطبعة الأولى⇦). الجمهورية العربية المتحدة- القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.

- الأنصاري، علي الدين. (د.ت). فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت. (الطبعة الأولى). القاهرة: بولاق.

- الباقلاني، القاضي، أبو بكر، محمد بن الطيب بن محمد. (1369-هـ). الإنصاف في مسائل الخلاف. تحقيق: الكوثري، محمد زاهد. (الطبعة الأولى⇦). القاهرة.

- ـــــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). التمهيد في الرد على الملحدة، والمعطلة، والرافضة، والخوارج، والمعتزلة، ضبط نصه: الخضيري، محمود محمد، وأبو ريدة، محمد عبد الهادي. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الفكر العربي.

- البخاري، علاء الدين، عبد العزيز بن أحمد. (د.ت). كشف الأسرار عن أصول البزدوي. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

- البزدوي، أبو اليسر، محمد بن محمد بن الحسين. (د.ت). أصول الدين. تحقيق: لنس، هانز بيتر. (الطبعة الأولى). القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.
- البصري، المعتزلي، أبو الحسين، محمد بن علي. (1964-م). المعتمد في أصول الفقه، ضبط: حميد الله، محمد، وبكر، محمد، وحنفي، حسن. (الطبعة الأولى). دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية.
- البغدادي، الخطيب، أبو بكر، أحمد بن علي.(1422-هـ). تاريخ مدينة السلام، وأخبار محدثيها، وذكر قُطَّانها العلماء، من غير أهلها وواردها، تحقيق: عواد، بشار. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد. (1928- م). أصول الدين. (الطبعة الأولى). إستنبول: مدرسة الإلهيات.
- ــــــــــــــ. (1419-هـ، 1998م). الفرق بين الفِرق، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين. بيروت: المكتبة العصرية.
- البلخي، أبو زيد، أحمد بن سهل. (د.ت). البدء والتاريخ. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
- البيروني، أبو الريحان، محمد بن أحمد. (1958-م). تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة. (الطبعة الأولى). حيدر أباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- التفتازاني، سعد الدين، مسعود بن عمر. (د.ت). حاشية على شرح المنتهى الأصولي. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

- التوحيدي، أبو حيان، علي بن محمد. (1951-م). الهوامل والشوامل، تحقيق: أمين، أحمد، وصقر، السيد أحمد. القاهرة.
- ابن تيمية، شيخ الإسلام، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم، الحراني. (د.ت). الأسماء والصفات، تحقيق: عطا، مصطفى عبد القادر. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ــــــــــــــــــــــــــــــ. (1406-هـ). منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. تحقيق: سالم، محمد رشاد. (الطبعة الأولى).
- ــــــــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: سالم، محمد رشاد. (الطبعة الأولى).
- ــــــــــــــــــــــــــــــ. (1423-هـ، 2003-م). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: حسن، محمد حسن محمد. (الطبعة الأولى). بيروت: المكتبة العلمية.
- ــــــــــــــــــــــــــــــ. (1392- هـ، 1972- م). رسالة الفرقان بين الحق والباطل، مع مجموعة الرسائل الكبرى. (الطبعة الثانية). بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الجاحظ، المعتزلي، أبو عثمان، عمرو بن بحر. (د.ت). كتاب الحيوان، تحقيق: هارون، عبد السلام محمد. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ــــــــــــــــــــــــــــــ.(1945-م). ــــــــ، تحقيق: هارون، عبد السلام محمد. القاهرة.

- ـــــــــــــــــــــــــــــ. (1382-هـ). رسالة في الرد على النصارى، في ضمن ثلاث رسائل نشرها: فينكل، يوشع. (الطبعة الثانية). القاهرة: المكتبة السلفية.

- الجرجاني، علي بن محمد بن علي. (د.ت). التعريفات. تحقيق: عميرة، عبد الرحمن. (الطبعة الأولى). بيروت: مكتبة عالم الكتب.

- الجزري، عز الدين، ابن الأثير، أبو الحسن، علي بن أبي الكرم. (1400-هـ). اللباب في تهذيب الأنساب. بيروت: دار صادر.

- ابن الجَوزيِّ، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، البغدادي. (1992-م). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: عطا، محمد عبد القادر، وعطا، مصطفى عبد القادر، ومراجعة: زرزور، نعيم. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت:دار الكتب العلمية.

- الجويني، إمام الحرمين، أبو المعالي، عبد الملك بن يوسف. (1399- هـ). الكافية في الجدل، تحقيق: محمود، فوقية حسين. (الطبعة الأولى). القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

- ـــــــــــــــــــــــــــــ. (1405- هـ). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: تميم، أسعد. (الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

- ـــــــــــــــــــــــــــــ. (1412- هـ). البرهان في أصول الفقه، تحقيق: الديب، عبد العظيم. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الوفاء.

- ـــــــــــــــــــــــــــــ. (1965- م). لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة، تحقيق: محمود، فوقية حسين. (الطبعة الأولى). القاهرة: الدار

المصرية للتأليف.

- ــــــــــــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). الشامل في أصول الدين، تحقيق: كلويفر، هلموت. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار العرب.

- ــــــــــــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). العقيدة النظامية، تحقيق: الكوثري، محمد زاهد. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: دار سبيل الرشاد.

- ــــــــــــــــــــــــــــــــــ.(1965-م). لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق: حسين، فوقية. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- ابن حجر العسقلاني، الحافظ، شهاب الدين، أحمد بن علي. (1996-م). لسان الميزان، تحقيق: عبد الموجود، عادل أحمد، ومعوض، علي محمد، وشاركهما في التحقيق: أبو سنة، عبد الفتاح. (الطبعة الأولى). بيروت:دار الكتب العلمية.

- ابن أبي الحديد، المعتزلي، عبد الحميد بن هبة الله. (1996-م). شرح نهج البلاغة، تحقيق: إبرهيم، محمد أبو الفضل. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: دار الجيل.

- ابن حزم، الأندلسي، أبو محمد، علي بن أحمد. (1395- هـ، 1975-م). الفِصل في الملل والأهواء والنحل. (الطبعة الثانية)، بالأوفست. بيروت: دار المعرفة.

- الحلي، ابن المطهر. (1406-هـ). منهاج الكرامة، نشر مع مقدمة كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق: سالم، محمد رشاد.

- الحموي، ياقوت بن عبد الله. (د.ت). معجم الأدباء، تحقيق: مَرْجُولْيُوث، دافيد صمويل. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- الحموي، ياقوت بن عبد الله.(1990-م). معجم البلدان، تحقيق: الجندي، فريد عبد العزيز. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

- ابن حيان، جابر. (د.ت). مختار الرسائل، تحقيق: كِروس، بول. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة الخانجي.

- ابن خلدون، عبد الرحمن المغربي. (د.ت). مقدمة ابن خلدون. القاهرة: دار الكتاب المصري.

- ابن خلكان، القاضي، أبو العباس، أحمد بن محمد. (1994-م). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: عباس، إحسان. بيروت: دار صادر.

- الخياط، المعتزلي، عبد الرحيم بن محمد بن عثمان. (1925- م). الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم، تحقيق: نِيبرج. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الكتب والوثائق المصرية.

- ــ. (1957- م).
ــ، تحقيق: نادر، ألبير نصري.
(الطبعة الأولى). بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

- الدارمي، أبو سعيد، عثمان بن سعيد.(1995-م). الرد على الجهمية. (الطبعة الثانية). الكويت: دار ابن الأثير.

- الداووديّ، أحمد بن محمد. (د.ت). طبقات المفسرين. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الذهبي، شمس الدين، الحافظ، محمد بن أحمد. (1985-م). العِبَر في خَبَر من غبر، تحقيق: زغلول، أبـي هاجر، محمد السعيد. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
- ـــــــــــــــــــــ. (د. ت). تاريخ الإسلام، ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: تدمري، عمر عبد السلام، (مصور عن الطبعة الأولى).
- ـــــــــــــــــــــ. 1990-م). سير أعلام النبلاء، تحقيق: البوشي، أكرم، وإشراف: الأرنؤوط، شعيب. (الطبعة السابعة). بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرازي، أبو بكر، محمد بن زكريا. (1982-م). رسائل فلسفية، مضاف إليها قطع من كتبه المفقودة، تحقيق: كروس، بول. (مصور عن الطبعة الأولى)⮪. بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- الرازي، أبو حاتم، محمد بن إدريس. (1392-هـ). كتاب الزينة، تحقيق: السامرائي، عبد الله سلوم، ملحق بكتاب الغلو والفرق الغالية، تأليف: المحقق نفسه. الجمهورية العراقية: وزارة الإعلام.
- الرازي، فخر الدين، ابن الخطيب، محمد بن عمر. (د.ت). محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وبذيله تلخيص المحصل، لنصير الدين الطوسي، راجعه وقدم له: سعد، طه عبد الرؤوف. (الطبعة الأولى⮪). القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- ـــــــــــــــــــــ. (1978-م). اعتقادات فرق المسلمين

والمشركين، ومعه كتاب المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف: طه عبد الرؤوف سعد، ومصطفى الهواري. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

- ــــــــــــــــــ. (1992م). التفسير الكبير. بيروت:دار الكتب العلمية.
- ــــــــــــــــــ. (1938م). ــــــــ، تحقيق: محمد، عبد الرحمن . القاهرة: المطبعة البهية المصرية.
- ــــــــــــــــــ.(د.ت). لوامع البينات: في شرح أسماء الله تعالى والصفات. (الطبعة الأولى). القاهرة.
- ــــــــــــــــــ. (د.ت). المباحث المشرقية. (الطبعة الأولى). الهند: حيدرآباد الدكن.
- ابن رشد، الحفيد، أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد. (1993م). تهافت التهافت، تحقيق: العريبي، محمد. بيروت: دار الفكر اللبناني.
- ــــــــــــــــــ. (1955م). مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: قاسم، محمود. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- ــــــــــــــــــ. (1968م). فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تحقيق: نادر، ألبير نصري. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

- الزمخشري، المعتزلي، جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر.(2002-م). تفسير الكشاف، تحقيق: مأمون، خليل. (الطبعة الأولى). بيروت: دار المعرفة.
- ابن سليمان، مقاتل. (1994-م). الأشباه والنظائر، تحقيق: شحاتة، عبد الله. (الطبعة الأولى). القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب.
- السمرقندي، شمس الدين. (1985-م). الصحائف الإلهية، تحقيق: الشريف، أحمد عبد الرحمن. (الطبعة الأولى). الكويت: مكتبة الفلاح.
- السمعاني، أبو سعد، عبد الكريم بن محمد.(1408-هـ). الأنساب، تحقيق: البارودي، عمر. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الجنان.
- ابن سينا، الشيخ الرئيس، أبو علي، الحسين بن عبد الله. (1970-م). منطق الشفاء، العبارة، تحقيق: الخضيري، محمود محمد. القاهرة.
- ــــــــــــــــــــ. (1938-م). النجاة. تحقيق: الكردي، محي الدين صبري. (الطبعة الثانية). القاهرة.
- ــــــــــــــــــــ. (1980-م). عيون الحكمة. تحقيق: بدوي، عبد الرحمن. (الطبعة الثانية). الكويت: وكالة المطبوعات.
- السيوطي، جلال الدين، عبد الرحمن. (1958-م). المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: إبرهيم، محمد أبو الفضل، والبجاوي، علي محمد، وجاد المولى، محمد أحمد. (الطبعة الرابعة). القاهرة: عيسى البابي الحلبي.
- ــــــــــــــــ.(1411هـ). لب اللباب في تحرير الأنساب، تحقيق:

عبد العزيز، محمد أحمد. (الطبعة الأولى).

- ـــــــــــــــــــــــ.(د.ت). تـاريخ الخلفـاء، تحقيـق: عبـد الحميـد، محمـد محي. (الطبعة الأولى). القاهرة.

- الشهرستاني، أبو الفتح، محمد بن عبد الكريم. (1395- هـ، 1975-م). المِلل والنحل . مطبوع بهامش الفصل لابن حزم الأندلسي. (الطبعـة الثانيـة) بالأوفست. بيروت: دار المعرفة.

- ـــــــــــــــــــــــ. (د.ت). رسالة في إثبات الجوهر الفرد، فـي ذيل نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق: جيوم، الفرر. (الطبعة الأولى).

- الشيرازي، أبـو إسـحق، إبـرهيم بـن علـي. (1400-هــ). التبـصرة فـي أصـول الفقـه، تحقيق: هيتو، محمد حسن. (الطبعة الأولى). الكويت: دار الفكر.

- الصفدي، صلاح الدين، خليل بن أيبك. (1991-م). كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق: كرافولسكي، دوروتيا. (الطبعة الثانية). ألمانيا-شتوتغارت: دار فرانز شتاير للنشر، جمعية المستشرقين الألمانية.

- الطحـاوي، أبـو جعفـر، أحمـد بـن سـلامة. (1400-هــ). العقيـدة الطحاويـة، تحقيـق: جماعة من العلماء. (الطبعة السادسة). بيروت: المكتب الإسلامي.

- الطوسي، نـصير الـدين، محمـد بـن محمـد. (1985-م). تلخـيص المحـصل. (الطبعـة الثانية). بيروت: مكتبة دار الأضواء.

- ابـن عبـاد. (1963-م). الإبانـة عـن مـذهب أهـل العـدل، تحقيـق: آل ياسـين، محمـد

محسن. (الطبعة الثانية). بغداد: دار النهضة.

- العباسي، عبد الرحيم بن أحمد.(1947-م). معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، تحقيق: عبد الحميد، محمد محي الدين. (الطبعة الأولى). القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى.

- ابن عساكر، هبة الدين، علي بن الحسين. (د.ت). تبيين كذب المفتري، فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري. (الطبعة الأولى). دمشق: دار الفكر.

- ابن العماد الحنبلي، الدمشقي، أبو الفلاح، عبد الحي بن أحمد. (1989-م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب،، تحقيق: الأرناؤوط، محمود، وإشراف: الأرناؤوط، عبد القادر. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

- الغزالي، الطوسي، أبو حامد، محمد بن محمد. (1960- م). مقاصد الفلاسفة، تحقيق: دنيا، سليمان. (الطبعة الثانية). القاهرة: دار المعارف.

- ـــــــــــــــــــــ. (1969- م). المنقذ من الضلال، والمفصح بالأحوال، تحقيق: جبر، فريد. (الطبعة الثانية). بيروت.

- ـــــــــــــــــــــ. (1993- م). تهافت الفلاسفة، تحقيق: جهامي، جيرار. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الفكر اللبناني.

- ـــــــــــــــــــــ. (1993- م). فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق: نعيم، سميح. (الطبعة الأولى).

- ـــــــــــــــــــــ. (1993-م). إلجام العوام عن علم الكلام، تحقيق:

دغيم، سميح. (الطبعة الأولى). بيروت.

- ـــــــــــــــــــــــ. (1322-هـ). المستصفى من علم أصول الفقه. (الطبعة الأولى). القاهرة: بولاق.

- ـــــــــــــــــــــــ. (1961-م). معيار العلم، تحقيق: دنيا، سليمان. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار المعارف.

- ـــــــــــــــــــــــ. (د.ت). المقصد الأسنى، في شرح معاني أسماء الله الحسنى. (الطبعة الأولى). ليماسول.

- ابن الغِزِّي، الحنفي، تقي الدين بن عبد القادر. (1989-م). الطبقات السَّنِيَّة في تراجم الحنفية.، تحقيق: الحلو، عبد الفتاح محمد. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة هجر للطباعة والنشر.

- ابن الغَزِّي، شمس الدين، أبو المعالي. (1990-م). ديوان الإسلام، تحقيق: حسن، سيد كَسْرَوي. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.

- أبو الفداء، عماد الدين، إسماعيل بن علي. المختصر في أخبار البشر. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: درا الكتب العلمية.

- ابن فورك، أبو بكر، محمد بن الحسن. (د.ت). مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: جيماريه، دانيال. (الطبعة الأولى). بيروت: دار المشرق.

- ابن القارح، علي بن منصور. (1977-م). رسالة ابن القارح، تحقيق: عبد الرحمن، عائشة. طبعت في ذيل رسالة الغفران، لأبي العلاء المعري. (الطبعة الثامنة).مصر:

دار المعارف.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الدينوري. (د.ت). تأويل مختلف الحديث. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة المتنبي.

- ابن قُطلوبغا، السُّوذُني، زين الدين، أبو الفداء، قاسم. (1992-م). تاج التراجم، تحقيق: يوسف، محمد خير رمضان. (الطبعة الأولى). دمشق: دار القلم.

- ابن قيم الجوزية، شمس الدين، محمد بن أبي بكر، الزرعي. (1418-هـ). الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: الدخيل الله، علي بن محمد. (الطبعة الثالثة). الرياض: دار العاصمة للنشر والتوزيع.

- الكتبي، محمد بن شاكر. (د. ت).فوات الوفيات، تحقيق: عباس، إحسان. بيروت: دار صادر.

- ابن كثير، عماد الدين، الدمشقي، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر. (1997-م). البداية والنهاية، تحقيق: التركي، عبد الله بن عبد المحسن. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة هجر للطباعة والنشر.

- الكِندي، أبو يوسف، يعقوب بن إسحق. (د.ت). رسائل الكندي. تحقيق: أبو ريدة، محمد عبد الهادي. (الطبعة الثانية). القاهرة: مطبعة حسان.

- الماتريدي، إمام الهدى، أبو منصور، محمد بن محمد بن محمود. (1404- هـ). تأويلات أهل السنة، تحقيق: مستفيض الرحمن، محمد، وإشراف: الجبوري، جاسم. (الطبعة الأولى). بغداد: وزارة الأوقاف- إحياء التراث الإسلامي.

- ـــــــــــــــــــــــ. (2003-م). كتاب التوحيد، تحقيق: أوغلي، بكر طوبال، وآرتوشي، محمد. (الطبعة الأولى). أنقرة: وقف ديانة تركيا.

- ــــــــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). ـــــــــ، تحقيق: خليف، فتح الله. (الطبعة الأولى). الإسكندرية: دار الجامعات المصرية.

- ابن متويه، المعتزلي، الحسن النجراني. (د.ت). التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق: لطف، سامي نصر، وعون، فيصل بدير، وتصدير: مدكور، إبرهيم. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الثقافة.

- ابن المرتضى، أحمد بن يحيى. (د.ت). المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، تحقيق: أرنلد، توما. (الطبعة الأولى). حيدر آباد الدكن: مطبعة دائرة المعارف النظامية.

- ـــــــــــــــ. (1985-م). القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق: نادر، ألبير نصري. (الطبعة الأولى). بيروت: دار المشرق.

- ـــــــــــــــ. (د.ت). البحر الزخار، وبهامشه كتاب جواهر الأخبار والآثار، لمحمد بن الصعدي، إشراف ومراجعة: الصديق، عبد الله محمد، وعطية، عبد الحفيظ سعد. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

- ـــــــــــــــ. (د.ت). طبقات المعتزلة، تحقيق: ديفلد، فِلزر، سوسنة. (الطبعة الأولى). بيروت: دار مكتبة الحياة.

- ابن مرزوق، أبو حامد. (1968-م). براءة الأشعريين من عقائد المخالفين. (الطبعة الأولى). دمشق: مطبعة العلم.

- المسعودي، أبو الحسن، علي بن الحسين. (د.ت). مروج الذهب ومعادن الجوهر. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: دار الأندلس.

- مسكويه، أبو علي. (د.ت). كتاب تجارب الأمم، مع نخب شتى تتعلق بالأمور المذكورة فيه، تحقيق: آمذ روز، هـ. ف. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.

- المفيد، ابن المعلم، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان. (1403-هـ، 1983-م). أوائل المقالات في المذاهب المختارات.تحقيق: الزنجاني، فضل الله. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتاب الإسلامي.

- المقبلي، اليمني، الإمام، صالح بن مهدي. (1328-هـ). العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ، وبذيله كتاب الأرواح النوافح. (الطبعة الأولى).

- المقريزي، تقي الدين، أبو العباس، أحمد بن علي. (1418-هـ، 1998-م). المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقريزية)، وضع حواشيه: المنصور، خليل. بيروت: دار الكتب العلمية.

- الملاحمي، ركن الدين، محمود بن محمد. (د.ت).كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق: مكدرمت، مارتن، ومادیلونغ، ويلفرد. (الطبعة الأولى).لندن: دار الهدى.

- الملطي، أبو الحسن، محمد بن أحمد.(1993-م). التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، قدم له وعلق عليه: الكوثري، محمد زاهد. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث.

- ابن ميمون، موسى. (1428-هـ). دلالة الحائرين، تحقيق: أتاي، حسين. (الطبعة

الأولى). القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

- ابن النديم، الوراق، أبو الفرج، محمد بن إسحق. (1973-م). كتاب الفهرست، تحقيق: تجدد، رضا. (الطبعة الثانية). طهران.
- ــــــــــــــــــــ. (د.ت). كتاب الفهرست، تحقيق: فلوجل، جوستاف. (الطبعة الثانية). القاهرة.
- النسفي، عبد الله بن أحمد. (2000-م). تفسير النسفي: مدارك التنزيل وحقائق التأويل، تحقيق: حلبي، عبد المجيد طعمة. (الطبعة الأولى). بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
- النوبختي. (د.ت). فرق الشيعة، صححه وعلق عليه: بحر العلوم، السيد محمد صادق. النجف: المكتبة المرتضوية.
- النيسابوري، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج.(د.ت). صحيح مسلم، تحقيق: عبد الباقي، محمد فؤاد. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- النيسابوري، أبو رشيد، سعيد بن محمد بن سعيد. (1979-م). المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق: زيادة، معن، والسيد، رضوان. (الطبعة الأولى). ليبيا: معهد الإنماء العربي.
- ــــــــــــــــــــ.(1969-م). في التوحيد- ديوان الأصول. ضبط نصه: أبو ريدة، محمد عبد الهادي. (الطبعة الأولى). القاهرة: وزارة الثقافة- المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

- ابن الهمام، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد. (د.ت). المسامرة بشرح المسايرة في علم الكلام. (الطبعة الأولى). القاهرة.

- الهمذاني، قاضي القضاة، المعتزليّ، أبو الحسن، عبد الجبار بن أحمد. (د.ت). المغني في أبواب التوحيد والعدل،(التكليف)، تحقيق: النجار، محمد علي، والنجار، عبد الحليم، ومراجعة: مدكور، إبرهيم، وإشراف: حسين، طه. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

- ــــــــــــــ،(الإرادة)، تحقيق: قاسم، محمود محمد، ومراجعة: مدكور، إبرهيم، وإشراف: حسين، طه. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

- ــــــــــــــ. (د.ت). ــــــــــــــ، (إعجاز القرآن)، تحقيق: الخولي، أمين. (الطبعة الأولى)ﭫ. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد.

- ــــــــــــــ،(التعديل والتجوير)، تحقيق: قاسم، محمود محمد، ومراجعة: مدكور، إبرهيم، وإشراف: حسين، طه. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

- ــــــــــــــ،(التوليد)، تحقيق: الطويل، توفيق، وإشراف: حسين، طه. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

- ــــــــــــــ. (د.ت). ــــــــــــــ، (الجزء الخامس)، تحقيق: قاسم، محمود محمد، وإشراف: حسين، طه. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.

- ــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). (الجزء السابع عشر)، تحقيق: الخولي، أمين، وإشراف: حسين، طه. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والنشر.
- ــــــــــــــــــــــــ(د.ت). (الجزء التاسع)، تحقيق: الطويل، توفيق، وزايد، سعيد. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف.
- ــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). (رؤية الباري)، ضبط نصه: قاسم، محمود محمد. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة.
- ــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). (المخلوق)، ضبط نصه: الطويل، توفيق، وزايد، سعيد. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة.
- ــــــــــــــــــــــــ. (د.ت). (الجزء الخامس عشر)، ضبطه: الخضيري، محمود محمد، وقاسم محمود. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة.
- ــــــــــــــــــــــــ.(د.ت). تثبيت دلائل النبوة، تحقيق: عثمان، عبد الكريم. (الطبعة الأولى). بيروت: دار العربية.
- ــــــــــــــــــــــــ. (1384-هـ). شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن الحسين، تحقيق: عثمان، عبد الكريم. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة وهبة.
- ــــــــــــــــــــــــ. (1998-م). الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي، تحقيق: عون، فيصل. (الطبعة الأولى). الكويت: جامعة الكويت، لجنة التأليف والنشر.

- ــــــــــــــــــــــ. (1974-م). فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ومباينتهم لسائر المخالفين، تحقيق: سيد، فؤاد. (الطبعة الأولى). تونس: الدار التونسية للنشر.

- ــــــــــــــــــــــ. (د.ت). المحيط بالتكليف. جمع: ابن متويه، الحسن بن أحمد، تحقيق: عزمي، عمر السيد، ومراجعة: الأهواني، أحمد فؤاد. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

- ــــــــــــــــــــــ. (د.ت). كتاب المجموع في المحيط بالتكليف. جمع: الحسن بن متويه، عني بتصحيحه ونشره: اليسوعي، الأب، جين يوسف هوبن. (الطبعةالأولى). بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

- ــــــــــــــــــــــ. (د.ت). متشابه القرآن، ضبط النص: زرزور، عدنان. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار التراث.

- ــــــــــــــــــــــ. (د.ت). المختصر في أصول الدين، في ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: عمارة، محمد. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار الهلال.

- ــــــــــــــــــــــ. (د.ت). المنية والأمل، جمع: ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، تحقيق: علي، عصام الدين محمد. (الطبعة الأولى). دار المعرفة الجامعية.

- الهمذاني، محمد بن عبد الملك. (1961-م). تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: كنعان، البير يوسف. بيروت: المطبعة الكاثوليكية.

- ابن الهيثم، الحسن. (1983-م). كتاب المناظر، تحقيق: صبرة، عبد الحميد. (الطبعة الأولى). الكويت.

ب- **الموسوعات، ودوائر المعارف، ومعجمات اللغة:**

- دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة: الشنتناوي، أحمد، وزكي، إبراهيم وآخرين.
- الزبيدي، محمد مرتضى. (د.ت). تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين. القاهرة: دار الهداية.
- ابن فارس، أحمد، الرازي. (1420-هـ،1999-م). معجم مقاييس اللغة، تحقيق: هارون، عبد السلام. (الطبعة الثانية). بيروت: دار الجيل.
- ابن منظور، الأفريقي، محمد بن مكرم. (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- الموسوعة العربية العالمية.(1999-م). الطبعة الثانية.
- الموسوعة العربية الميسرة. (1987-م). لبنان: دار النهضة.

ثانيًا- المراجع:

1- المراجع العربية

- الآلوسي، حسام الدين. (1400-هـ). حوار بين الفلاسفة والمتكلمين. (الطبعة الثانية). بيروت: المؤسسة العربية لدراسات والنشر.
- أحمد، محمود سيد. (2005-م). فلسفة الحياة: دلتاي نموذجًا. (الطبعة الثانية). القاهرة: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر.
- الأعسم، عبد الأمير. (1975-م). تاريخ ابن الريوندي الملحد، نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال ألف عام. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الآفاق الجديدة.

- أمين، أحمد. (د.ت).ضحى الإسلام. (الطبعة العاشرة). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- أوليري، ديلاس. (د.ت). الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ترجمة: حسان، تمام، وحلمي، محمد مصطفى. (الطبعة الأولى). القاهرة: المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر.
- بدوي، عبد الرحمن. (1979-م). دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي. (الطبعة الأولى). بيروت: دار العلم للملايين.
- ـــــــــــ. (1979-م). فلسفة العصور الوسطى. (الطبعة الثالثة). الكويت: وكالة المطبوعات.
- ـــــــــــ. (1980-م). أرسطو. (الطبعة الثانية). الكويت: وكالة المطبوعات.
- ـــــــــــ. (1984-م). موسوعة الفلسفة. (الطبعة الأولى). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ـــــــــــ.(1979-م). مدخل جديد إلى الفلسفة. (الطبعة الثانية). الكويت: وكالة المطبوعات.
- ـــــــــــ.(1945-م). من تاريخ الإلحاد في الإسلام. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار سيناء للنشر.
- ـــــــــــ.(د.ت). مذاهب الإسلاميين. (مصور عن الطبعة الأولى). بيروت: دار العلم للملايين.

- ــــــــــــــ.(د.ت).إشبنجلر. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- بروكلمان، كارل. (1993-م). تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية: النجار، عبد الحليم، وبكر، السيد يعقوب، وعبد التواب، رمضان، وإشراف: حجازي، محمود فهمي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- بلبع، عبد الحكيم. (د.ت). أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار نهضة مصر.
- بينيس، س. (د.ت). مذهب الذرة عند المسلمين، وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود، نقله عن الألمانية: أبو ريدة، محمد عبد الهادي. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- تراسك، ر.ل. (2000-م). أساسيات اللغة، ترجمة: يوسف، رانيا إبرهيم. (الطبعة الأولى). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- التهانوي، محمد بن علي. (د.ت). كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: حسن، أحمد. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الكتب العلمية.
- جار الله، زهدي حسن. (1947-م). المعتزلة. (الطبعة الأولى). القاهرة: مطبعة مصر.
- الحاجري، طه. (د.ت). الجاحظ: حياته وآثاره. (الطبعة الثانية). القاهرة: دار المعارف.
- حاجي خليفة، مصطفى. (1990-م). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.

بيروت: دار الفكر.

- حسين، طه. (د.ت). في الشعر الجاهلي. مصور عن (الطبعة الأولى)- طبعة دار الكتب المصرية، تونس: دار سوسه.
- حسين، محمد الخضر. (د.ت). نقض كتاب في الشعر الجاهلي. (الطبعة الأولى). بيروت: المكتبة العلمية.
- خشيم، علي فهمي. (1968-م). الجبائيان. (الطبعة الأولى). ليبيا.
- دي بور، ج. (1981-م). تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: أبو ريدة، محمد عبد الهادي. (الطبعة الخامسة). بيروت: دار النهضة العربية.
- الراوي، عبد الستار عز الدين. (1986-م). ثورة العقل، دراسة فلسفية في فكرة معتزلة بغداد. (الطبعة الثانية). بغداد: وزارة الثقافة والإعلام.
- ــــــــــــــ. (1980-م). العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي. (الطبعة الأولى). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- رفيده، إبرهيم عبد الله. (2005-م). بحوث في اللغة والفكر. (الطبعة الأولى). القاهرة: منشورات كلية الدعوة الإسلامية.
- أبو ريان، محمد علي. (2000-م). تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- أبو ريدة، محمد عبد الهادي. (1365-هـ، 1946-م). إبرهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية. (الطبعة الأولى). القاهرة: لجنة التأليف والطباعة والنشر.

- ـــــــــــــــ. (1970-م). الإيمـان فـي عـصر العلـم. مجلـة عـالم الفكـر. العـدد الأول، المجلد الأول. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

- زرزور، عدنان. (د.ت). الحاكم الجشمي، ومنهجه في التفسير. (الطبعة الأولى). دمشق: مؤسسة الرسالة.

- الزركلي، خير الدين. (2002-م). الأعلام. (الطبعة الخامسة عشرة). بيروت: دار العلم للملايين.

- زيدان، جرجي.(1987-م). الفلسفة اللغوية والألفاظ العربية. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الحداثة.

- سانتلانا، دافيد. (1981-م). المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق: شرف، محمد جلال. بيروت: دار النهضة العربية.

- سزكين، فؤاد.(1983-م). تاريخ التراث العربي-العقائد والتصوف، نقله إلى العربية: حجازي، محمود فهمي، وراجعه: مصطفى، عرفة، وعبد الرحيم، سعيد. (الطبعة الثانية). إيران-قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

- السعران، محمود. (د.ت). علم اللغة. (الطبعة الأولى). بيروت: دار النهضة العربية.

- السيد، محمد صالح. (1998-م). الإسكافي وآراؤه الكلامية والفلسفية. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر.

- ـــــــــــــ. (2001-م). مدخل إلى علم الكلام. (الطبعة الأولى). القاهرة: دار قباء.

- شحاتة، عبد الله. (د.ت). علوم القرآن والتفسير. (الطبعة الثانية). القاهرة. دار الاعتصام.
- شعبان، زكي الدين. (د.ت). أصول الفقه الإسلامي. القاهرة: دار نافع للطباعة والنشر.
- صبحي، أحمد محمود. (1404-هـ، 1980-م). الزيدية. (الطبعة الثانية). اليمن: مكتبة الزهراء للإعلام العربي.
- ــــــــــــ. (1990-م). الإمام المجتهد يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية. (الطبعة الأولى). اليمن: مكتبة العصر الحديث.
- ــــــــــــ. (د.ت). فلاسفة الإسلام، مذكرات على الآلة الكاتبة لطلبة الفرقة الأولى. الإسكندرية: جامعة الإسكندرية، كلية الآداب.
- ــــــــــــ.(1982-م). في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية. (الطبعة الرابعة). القاهرة: مؤسسة الثقافة الجامعية.
- عبد الباقي، أحمد. (1991-م). معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري. (الطبعة الأولى). بيروت: مركز الوحدة العربية.
- عبد التواب، رمضان. (1997-م). المدخل إلى علم اللغة. (الطبعة الثانية). القاهرة: مكتبة الخانجي.
- عبد اللطيف، رابحة نعمان توفيق. (1990-م). الإنسان في الفكر الكلامي والفلسفي عند المعتزلة، بحث مقدم للحصول على درجة الدكتوراه في الآداب، قسم الفلسفة،

إشراف: العراقي، محمد عاطف، ومراد، سعيد. القاهرة، (بحث غير منشور).

- عثمان، عبد الكريم. (1391-هـ). نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية. (الطبعة الأولى). بيروت:مؤسسة الرسالة.
- ــــــــــــ. (د.ت). قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. (الطبعة الأولى). بيروت: دار العربية.
- العقاد، عباس محمود. (د.ت). مطلع النور أو طوالع البعثة المحمدية. (الطبعة الأولى). بيروت: المكتبة العصرية.
- علي، السيد عبد الرحمن. (2003-م). الإمام يحيى بن الحسين الرسي وآراؤه الكلامية والفلسفية. (الطبعة الأولى). الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر.
- العلي، خالد. (1965-م). جهم بن صفوان، ومكانته في الفكر الإسلامي. (الطبعة الأولى). بغداد: المكتبة الأهلية.
- العوا، عادل. (د.ت). المعتزلة والفكر الحر. (الطبعة الأولى). دمشق: مكتبة الأهالي.
- الغرابي، علي مصطفى. (1949-م). أبو الهذيل العلاف: أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة. الطبعة الأولى. القاهرة: مكتبة الحسين التجارية.
- ــــــــــــ. (د. ت).تاريخ الفرق الإسلامية. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح.
- القاسمي، الحلاق، الدمشقي، جمال الدين، محمد، الدمشقي. (1399-هـ، 1979-م).

تاريخ الجهمية والمعتزلة. (الطبعة الأولى). بيروت: مؤسسة الرسالة.

- قرنــي، عـزت. (1993-م). الفلـسفة اليونـانيـة حتــى أفلاطـون. (الطبعـة الأولــى). الكويت:منشورات جامعة الكويت.
- كحّالة، عُمَر رضَا. (د.ت). معجم المؤلفين - تراجم مصنفي الكتب العربية. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- كـرم، يوسـف. (د. ت). تـاريخ الفلـسفة الأوروبيـة فـي العـصر الوسـيط. (الطبعـة الأولى). بيروت: دار القلم.
- كروس، بول. (1980-م). التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفّع، ترجمـة: بـدوي، عبـد الـرحمن. مجلـة الدراسـات الـشرقية، فـي ضـمن التـراث اليونـاني فـي الحضارة الإسلامية. (الطبعة الرابعة). الكويت: وكالة المطبوعات.
- لوشـن، نـور الهـدى. (د.ت). مباحـث فــي علـم اللغــة، ومنــاهج البحـث اللغـوي. الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.
- مؤمن، أحمد. (2005-م). اللسانيات: النشأة والتطور. (الطبعة الثانية). الجزائر.
- مختار، سهير محمد. (1971-م). التجسيم عند المسلمين: (مذهب الكرامية). الطبعة الأولى.
- مخلـوف، حـسنين. (1407-هــ). صـفوة البيـان لمعـاني القـرآن. (الطبعـة الثالثــة). الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- مـدكور، إبـرهيم. (1968-م). فـي الفلـسفة الإسـلامية، مـنهج وتطبيـق. مـصر: دار

المعارف.

- مراد، سعيد. (1411-هـ، 1991-م). ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية. (الطبعة الأولى). القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- مكدرموت، مارتن. (1371-هـ). نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، ترجمة: هاشم، علي. (الطبعة الأولى). إيران- مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
- نادر، ألبير نصري. (1950-م). فلسفة المعتزلة، فلاسفة الإسلام الأسبقين. (الطبعة الأولى). الإسكندرية: مطبعة دار نشر الثقافة.
- النشار، علي سامي. (1999-م). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. (الطبعة السابعة). القاهرة: دار المعرفة الجامعية.
- نعمة، عبد الله. (1405-هـ، 1985-م). هشام بن الحكم: رائد الحركة الكلامية في الإسلام. (الطبعة الأولى). بيروت: دار الفكر اللبناني.
- ـــــــــ. (1987-م). فلاسفة الشيعة: حياتهم وآراؤهم، قدم له: مغنية، محمد جواد. (الطبعة الأولى). إيران: قم.
- هجمان، روي سي. (1989-م). اللغة والحياة والطبيعة البشرية، ترجمة: أحمد، داود حلمي. (الطبعة الأولى). الكويت: جامعة الكويت.
- ولفسون، هاري.أ. (2005-م). فلسفة المتكلمين، ترجمة: عبد الغني، مصطفى لبيب. (الطبعة الأولى). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.

2- **English references:**

- Allan, D.J. (1970). The Philosophy of Aristotle. (2nd ed). London: Oxford University.
- Frank, Richard, M. (1978). Being and their Attributes, the teaching of the Basrian school of Mu'tazila in the classical period. New York: University of New York.
- Hodges, H.A. (1952). The Philosophy of Wilhelm Dilthey. London: Roulledge, Kegan.
- Hughes, S. (1952). Oswald Spengler. (Reprint Originally). published: New York, Transaction Publishers, London.
- Macdonald, Duncan. (1903). Development of Muslim theology, Jurisprudence and constitutional theory. (Printing from first edition). New York: Charles Scribner's sons.
- Poper, K. (1957). The poverty of historicism. (Printed from first edition). London: International Ltd. Padstow Cornwall.
- Quine, W.V. (1989). Knowledge in contemporary, Reading in the foundation of metaphysics, Edited by: Stephen Laurence and Cynthia Macdonald. London: John Wiley.
- Rex, Warner. (1964). The Greek Philosophers. (6th ed). U.S.A.: The New American Library.

- Sambrsky, S. (1960). The physical world of the Greeks, Translated by: Dagut, Routledge and Kegan, Paul. London.
- Spengler, O. (2006). The decline of the West, from translation by Atkinson, C.F. (From first edition). New York: Vintage Books.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2004). (First edition). U.S.A: University of Stanford.